التلويح الى كشف حقائق التنقيح ،تأليف السعد التفتازاني ،مسعود بن عمر ـ ٧٩٣هـ
بخط محمد بن يوسف سنة ١٠٩١هـ .

٣٢٥ ق ٢٣ س ٥ر٢٠×١٤سم
نسخة جيدة ،خطها تعليق حسن ،طبع .

الاعلام ٨: ١١٣ كشف الظنون ١: ٤٩٦

١ـ أصول الفقه الاسلامي أ ـ المؤلف ب ـ الناسخ ج ـ تاريخ النسخ د ـ التلويح على التوضيح .

كتاب التلويح على التوضيح
شرح التنقيح في اصول الفقه
الشريف

من كتب العبد الحقير الفقير
السيد منور

قد ملكه الحقير الحاج احمد افندي
كوستنديلي سنه ٦٤
قد ملكه الحقير البالي يوسف جمالي

١٢٨٧

المعقد بفتح الميم وكسر القاف موضع العقد
والشراك بالكسر السيور المعجمة
سير النعل والسير بفتح المهملة
وسكون المثناة التحتانية
قطعة من الجلد والجمع سيور
لو في اقدارة الدرر

ساهة سالك العدر الى العصر
كامل زاده محمد طلعت
١٢٠٧

كعب
وفوق القدم يعني اياق طبا [illegible] نند اارقسنده
اولان يومريجه كميكه دينوركه انجلك مفصلي
برمقلر [illegible] ك مابيننده اولان طاقلق كمكلر
اورته سي اوله جق يومري كميكدر تعالى
ضرب كعبه وهو العظم الناشي فوق القدم
شارح دركه بو شيعه قوليدر ائمه لغت عندنده
منكردر وكعب اياغك ايكي طرفنده اولان
ايكي يومري كميكلره دريلر دينوركه
طبوق تعبير اولنور هر اياقده ايكي دانه
اولور جمع الكعب كعوب
ترجمه قاموس

وفي النوازل سئل ابو القاسم
عن امرأة ماتت وقد فاتتها
صلوات عشرة اشهر ولم يترك
مالا قال استقرض ورثتها
قفيز حنطة ودفعها مسكينا
ثم يهبها المسكين لبعض
ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين
فلم يزل يفعل كذا حتى يتم لكل صلوة
نصف صاع بحيث ذلك عنها كذا في التحقيق
حسن جلبي على التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ٭ ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء ٭ حتى جعلت
كلمته ابنية راسخة الاساس شامخة البناء ٭ كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ٭ واوقد من
مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا ٭ واوضح لاجماع الاراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا
حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ٭ ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا ٭ والصلوة
على من ارسله لطالع الحجة معرانا وظهيرا ٭ وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا ٭ محمد المبعوث هدى للانام
مبشرا ونذيرا ٭ وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ٭ ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدالة على طرق
العرفان ٭ واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان ٭ واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاصحاب
والاستحسان ٭ من المهاجرين والانصار ٭ والذين اتبعوهم باحسان ٭ وبعد فان علم الاصول الجامع
بين المعقول والمنقول ٭ النافع في الوصول الى مدارك المحصول ٭ اجل ما يتنافس في احكام احكامه الشرع
تبتل القبول ٭ واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول ٭ وان كتاب التنقيح ٭ مع شرحه المسمى
بالتوضيح ٭ للامام المحقق ٭ والنحرير المدقق ٭ علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول
ومنقح اغصان الفروع والاصول ٭ صدر الشريعة والاسلام ٭ اعلى الله درجته في دار السلام ٭ كتاب
شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ٭ ونصاب كامل في خزانة كل منتخب كافي ٭ بحر محيط بمستصفى

كل

كل مديد وبسيط ٭ وكنز مغني عما سواه من كل وجيز ووسيط ٭ فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول
وتهذيب اغصانها ٭ وهداية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ٭ نعم قد سلك منهاجا بعجائب كشف
اسرار التحقيق ٭ واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق ٭ مع تقريب زيادات ما مسها ايدي
الافكار ٭ ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولو الابصار ٭ ولهذا طار كالامطار في الاقطار
وصار كالامثال في الامصار ٭ ونال في الافاق حظا من الاشتهار ٭ ولا اشتهار الشمس في نصف
النهار ٭ ولقد صادفت بمجازي على وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر ٭ اتقدوا في تهذيب البر ٭ والكبار دا
ابه تعب ٭ وعقدوا جانبه بابن يديه ٭ ورغبات مستوفية الطالب لديه ٭ معتصمين في كشف استاره

الكتاب

او وقت جوازي

بالجوانب والاطراف ٭ فانغمس في بحار اسراره عن اللالي بالاصداف ٭ لا تحل انامل الانظار
عقد معضلاته ٭ ولا تفتح بنان البيان ابواب معلقاته ٭ فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة
وخرائده في خيام الاستار مقصورة ٭ تترى حوالبها محجة مستترة الاعناق ٭ ودون الوصول
اليها اعناق سابرة الاحداق ٭ فاجرت بلسان الالهام لا بلسان الاوهام ٭ ان اخوض في لجج فوائده
واغوص على غرر فرائده ٭ وانشر مطويات رموزه ٭ واظهر مخبيات كنوزه ٭ واسهل مسالك
شعابه ٭ واذلل شوارد صعابه ٭ بحيث يصير المتن مشروحا ٭ ويزيد الشرح بيانا ووضوحا ٭ فطفقت
انجم موارد النهر في ظلم الدياجي ٭ واقتحم مكابد الفكر في ظما الهواجر ٭ راكبا كل صعب وذلول لاقتناص
شوارد الاصول ٭ ونازعا علائق الجد في الوصول ٭ الى مقاصد الابواب والفصول ٭ حتى استوليت
على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ٭ واميطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ٭ ثم جمعت
بهذا الشرح الموسوم بالتلويح ٭ الى كشف حقايق التنقيح ٭ مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده



وتفسير مقاصد الكتاب الكتاب وتكثير فوائده ٭ مع تنقيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام ٭ وتوضيح
لما اقتصر فيه على ضبط المرام ٭ في ضمن تقريرات تتشنف لورودها اصداف الاذان ٭ وتحقيقات تهتز
لادراكها اعطاف الاذهان ٭ وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان ٭ وتعقيبات يطرب
عند سماعها الثكلان ٭ معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ٭ ومعرجا في عيون
الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة ٭ وبجهد الغايص في بحار التحقيق ٭ الغائض عليه انوار التوفيق
ما اودعت بهذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ٭

ولا يتساهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه
والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد وكفى
بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم قوله حامدا حال من المستكن
في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عند جمهور من الجملة
الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما وقد ورد
في الحديث كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو
اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية
لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يحمل
احدهما على الآخر فيقع الابتداء بهما حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حالا من فاعل
يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المقروءة على المصنف صارف عن ذلك واما على
النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بذكره اولا وثانيا فتحقيق لوجوه
ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فانه سبحانه يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا لجليل نعمائه وجزيل
آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب او نقول انه تعالى كثيرا ما يرجع الى الايجاد والابقاء
اولا والى الايجاد والابقاء ثانيا فحمده على النعمتين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة
الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة
الى الابقاء ثانيا او الملاحظة لقوله تعالى له الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة
من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء
اليه ثانيا اي صارفا عاطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله يستوجب الشكر
بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية

ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس
عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني
حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى متبركا
بسم الله ابتدي الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع
في البحث وتقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا
ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت
يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا
لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك
بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له علم الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح
باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المقروءة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد
والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للمضمار والمجلي هو السابق من افراس
السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوي ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار
بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى
حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل
والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام
او الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل
التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل ويوم منصرف
لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا
لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل
هذا العام قوله سعد جده اي ابوه اذ الجد البخت وابو الاب قوله وثنى الله التوفيق جعل الاسباب موافقة
ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات
الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفرقة
واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لا يحتج به

من قطر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه
على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على
قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ
من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه
من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله
بحال سبقت العالمين الى المعالي قوله لم تبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان
علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق
فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لتضمنه معنى الوصول والانتهاء قوله سميته بهذا
الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت
الثاني للثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه انه لم
في اتمام الشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع
اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح ثم حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح [illegible]
واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره ذكرا تع في قلب المؤمن سيما عند افتتاح
الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تع متعين للتوجه اليه بحيث لا يفتقر الى التصريح بذكره
ولا يذهب الوهم الى غيره اولى العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال والجار الى ان الشارع
في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس ويقتصر على طلب
رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدا
لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او تخطر بالبال او تكتب
على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر
المرجع في الكتاب الصعود حركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة
والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما
يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله
تع كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقلع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل

خاوية اى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انه جمع كلمة وليس بواحد كتمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه مع
ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كتب وركب
في قوله والكلام ان كان جمعا فجزاؤه لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد
حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وان جمع
الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لا يجئ افراد النكرة تعم بالوصف كما مر [illegible] ولان النكرة
ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء
والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فا
لحمد باللسان كان بيان الكلم به انسب والشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرائع
والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثا
الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت
لقبول العبارة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها ينتعش
روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس
اذا استوى الليل والنهار وتقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب
وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض
حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له نظير
والنماء الزيادة والارتفاع نما ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب
طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت
وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت من الكلم الطيب والكلمة الطيبة فالمحمدة شجرة لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان
في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تع على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول

القابل للحمد بل ما يشعر بتعظيم وثنى اعم من تجديده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والتوجه عن
ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة
اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نما الى الله وقبول عنده
ان التبلغ بوجودها
بمنزلة وجه لا غصن له او شجرة لا ثمرة لها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات
قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف
الى ان الشجرة التي مد اصلها ثابتا هو الاعتقاد والراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات
وفرعها ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد
للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعظيم للمحمود ببعض النعم انه
الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره
من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى هي عليه من علم
الذات والصفات والنبوات وتمهيد ما تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج
الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية
التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة
وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة
درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق
الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال
الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته
وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الله
الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى
وصفاته
على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر مرتفع لان
الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه

كمائه لجين الماء والاحكام تستند الى حجية ترجع مما كثرنا الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها
او رتبه
في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم العمل بالقياس وذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق جمعه
من علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة
على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما
الى ذات السنة
يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل
النص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث
لا يصل اليه غير رب النص وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور
ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسمي التفسير قوله مقصورات
اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بدوه وظهوره
اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين
الافحح
في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم في العلم باسراره فكما ان الجهال
يبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء يبتلون
بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
متمناه قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا
ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين
تقول اودعته مالا اذا دفعته ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى
اليه
الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس لتجلى من نصصت
الشئ رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث
على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت
بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي شواهد معانيها والاحكام المستفادة منها وهي ليست

لان الانفس ظاهر العبارة او لان يكون نفسه
العاصد [illegible] من النصوص ومعايب
ليست من ابكار الاحكام [illegible]
النفس [illegible] العبارة
تم

نتائج افكار المتفكرين بل الاحكام كالملك الحي المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص
فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة عما
النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل
او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل
او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان
قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين
الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم
في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله
جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة دفائنها مركوز اي مدفون مرتكز
الرمح مغرزة في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة
الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين
او الحاجب يتعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار
غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها
يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان
فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول
نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما نتأ من الاغصان ولم يكن فيه عيب وتنظيم الدرر في السلك
جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام
زوائد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد
المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات
عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله موردا فيه اي في الكلام ذلك
المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان
يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه
لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان

بمثله من الحجة جعله عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا
فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول
عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بطريق بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما
ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف ماخذه
وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر تنبسط الطبع وعروة
الاعجاز ينبسط المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي توخذ عند
اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر وفي الصحاح السحر
الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف
الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه تقرب الى السحر والاعجاز
وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة
الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق
المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل
القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة
وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلها معجز على ما ذكر في المفتاح
ونهاية الاعجاز [illegible] يتعدد وطريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه
ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا وتقديرا حتى لا يمكن لغير الله الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز
سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه
لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول
الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني
والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم
الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب

للبشر ح

المقدمة

اصول الفقه

المقدمة

والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثانية على ثلثة ابواب
في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة موقوفة لتعريف هذا
العلم وتحقيق موضوعه لان غرض الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك
الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهي كثرة مضبوطة بتعريفه
الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت
نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اعتاد
لسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول
الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف
اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط
من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ
في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي
كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند
قصد المعنى اللقبي مفردا اكده انه قال فيعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال ثانيا
يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم
لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح
اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة
الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري
الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق ومافي معناه اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار
كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند فالاصول جمع اصل
وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا

٧

من حيث انها يبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه
في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر
مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار
الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء الحسي كابتناء
السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدران على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك
يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه
الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه
ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد
قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء
على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ويدخل
فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد
ما هو المعتبر في العرف فان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك
بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب
الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة
والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك
ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع
النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولابد فيها من احتياج
بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار
العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض
كالاصل الموضوع بازاء الشيء وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة
والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على
المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات
الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية

اذا تمهد هذا فنقول ما يعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا والثاني
الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية
الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع
فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر
الاسد او بلفظ مفصل لما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات
لا يكون الا اسميا اذ لا ماهيات لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون
حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات
الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر
العبارة سعة لان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية
ثابتة في نفس الامر فتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي
متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان
مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها
بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا
التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون
غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا
وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به
ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط
كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق الحد وعلى ما صدق
عليه الحد اطرادا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد
وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكيفية بعينها
كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان

ولا عكس

ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكس لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد
حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من عكس
الاثبات في تفسيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق
عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو
ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي
لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف
ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان ان التعريف اذ عدم الاطراد
له اسميا كان او غيره في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل
محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون
وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة
السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء
فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك
فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال
اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه ١ منع اشتراط
الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو
اعم من مفهومها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث
لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه
عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر
الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج ٢ منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل
مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك ٣ ان كلامه في باب الجمع عند بيان
جريان الاصالة والتبعية [illegible] يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ٤ انا اذا قلنا

انما اذا فعلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصله مع ان اكثار
الفكر عليها ليس حسنا وهو ظ ولا غضبا بتغير الحس وهو ترتيب الكلم على دليله قوله والفقه لغة
للمضاف تعريفين مقبولا او مزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون
الاخر ثم ذكر عنده تعريفا ثالثا قال الاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس
العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به النفس الانسانية اذ بها
الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد
الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ان
ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به او تتضرر في الدنيا
من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا
التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل
جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به
المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك
واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي
حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا
على رأي محمد وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه
تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى
من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه
لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى
ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل
الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت
الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم
فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي

تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله
ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم
مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم
الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت
اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد
بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب على [illegible]
ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم
ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه لا يعاقب لعفو من الله تع او سهو
من العبد او نحو ذلك وباقي الكلام واضح الا ان فيه مباحث آ انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب
عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف
مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل
الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف
النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه ب ان المراد بالجواز في الوجه
الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم
منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب
يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى
الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح
بدخوله فيما يجب عليها ج ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل
الحرام والمكروه كراهة التحريم د انه ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا
ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق

بوجوده في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب
وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة
بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد علما
بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا بتمامها وما عليها مع ان اطلاق
اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قو وقيل
العلم عرف اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ
من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي
الذي يتعلق به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها
التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير
الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس
كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم
بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا
وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل
من الادلة التفصيلية قو يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر
اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية
والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا كانت الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور واليه اشار بقوله يخرج التصورات
ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل
تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود
فتأمل

ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى الكلام
في تبيين فوايد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف
ع على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع
كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى
ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء
من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست
شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب
قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه
سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت
شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي
توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان
والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قو ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية
عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح
على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجي قو اي العلم الحاصل
قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة
من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا
لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو
قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد
وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل
وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي
ليس من الفقه قو ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام

عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق
الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة
قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص رح توهم انه احتراز عن علم المقلد بجزم بانه
حكم رلخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قبل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال
اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما
السلام قلنا لو سلم ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان
دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات ايضا قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية
ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين
لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد
على خطاب الله تع وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو على راي بعض الاشاعرة وكل
ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تع المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب
وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا فسر
الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهي لفهمه ومعنى
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فدخل فيه خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النسا
وخرج خطاب الله تع المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل
المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تع تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة
النبي عليه السلام وولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب
الله تع اياها فلا حكم الا حكم الله تع ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص
المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما
تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد
الحد وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

قوله ليس يلزم منه ان لا يكون [illegible] الا بالجواز
الا ان يكون حصل [illegible] بطريق الاستدلال زيدوه
ان يحصل للانبياء [illegible] ايضا
بان لا يحصل الادلة بطريق الضرورة
ح

عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب
او طلب الترك مع المنع وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة
قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تع المتعلق بفعل المكلف من
حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال
المكلف وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول
ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني
انه يشتمل كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع
الاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية
النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة
عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى
تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه
كون الحادث امارة عليه ومعرفا اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان اوجها تقسيم المحدود وتفصيله
لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل
واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيد التعميم وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير
او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان الخطاب الوضعي حكم ونحن لا نسميه
حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها
عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني
اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة
الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة
وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب

والمص [illegible] تركه هو النقض وكان الغرض
باب الحادث طهره والدم [illegible] ايضا
حسن [illegible]

المشاحة بالكسر المنافسة والمنازعة
يقال لا مشاحة اي لا منافسة ولا منازعة
اختري

نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم الخاص والعام على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء في غير شامل والمعنى ان المفهوم منه هو الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى آه اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم فيعم الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخرج الوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والاكان الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي فالحكم على تقدير ان يكون خطاب الله آه تعريفا للحكم الشرعي اشار به الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والاحكام ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الفقه واجيب عنه بوجوه (اي هذا الاعتراض) الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان

خوطب الصحيح ان فعله

على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل (اي الفعل الدال عليه افعل) سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما

بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان
والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن
تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان
مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب
العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون
العلم به جزء الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله
المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة
على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم
مفسر بخطاب الله تع الى آخره وح يكون تقييده بالشرعي تكرارا او عند الاشاعرة ما ورد به
خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام
فلو كان خطاب الله تع الى آخره تعريفا للحكم على زعم المص لا الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا
البتة اي تفسيرا قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم بنحو
بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما او كراهتهما وما اشبه
ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق
وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه
يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها يخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من
من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات
علم الفقه وكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد المصطلح بين القوم ان الفقه
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم
بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه
المقلدون وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكر دون قيد الاكتساب او الاستدلال

وهو كون الشرع عنه ح ما يتوقف على الشرع لا ما ورد به خطاب الشرع

لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك

فالامام

فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه
على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم المجرد وجوبهما فقيها
على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزومه ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما
ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بجملة مسئلة
عرفية استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا
ولا القول بكونها من الفقه مجيبا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله
ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع
واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا
واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا
غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم
احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف
الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو
فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين
لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور
المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة
او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل
اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد
منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها

عبارة الامام في المحصول الاحكام التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم [illegible] فانه لا يسمى فقها ولا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه [illegible]

مالا يختلف كون نصرت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل
واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام
الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل وبلفظ البعض ما هو
المجتهد حيث حمل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب
ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ
البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له
التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث
لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها
في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب هنا بانا لا نم ان عدم تيسر
معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والنظار في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او نحو كلمة
الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون
بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد
برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة
للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام
واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين
على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه
بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته
والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع
الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثمة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا
عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم
بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط

الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار النظر
والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط
في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة
بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل
هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية
التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل
القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين
في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول
الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها
انما ظهر للمجتهد الاول لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط
معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث
الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين
كساير العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فربما
يكون على جملة من الاحكام ويزداد بالكثرة والكثرة وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه
السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب
النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه
الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد ان العلم بما ظهر
نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله
في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه
وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه
اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا
آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة رضي
لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع

الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب
فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتوفرهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون
العلم بالاحكام بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير
فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا منع بان ما اظهر
القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد بالنص او الاجماع ع
ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة
باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا ان هذا الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع
والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت به
اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن
في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد
فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه
هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله
فينافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه
مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب
كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن
المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون
للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب
العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا وكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم
المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحده انما الاثم ان كل حكم

يجب

يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما ظن انه حكم الله تعالى فحوله
والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا
كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه كما سبق
كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم
الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان
متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا
فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز ز
فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما
واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع
استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا
من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك
في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل
من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من
من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار
الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه ١ انه
لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه
على الاب وان كان فرعا ٢ ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم
السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا من شيء آخر ٣ ان اولوية بعض الاقسام في معنى
المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم
وفعل والقسم الثالث هو الحرف ٤ ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغييره
في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة ٥ ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي
ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم

الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة
وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء
آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل
في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني عليه
في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي
هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية
والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع
وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك
في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية
ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون
القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغير بدونه وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصالة كاملا
وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس
الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف
القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة
منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف
القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا
وحكمه ظني قوله وعلم اصول بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة
الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة
حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس

فهو نابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب
ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج
العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس
بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل
بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما فيتوصل بذلك الى الفقه
والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل يتعلق بكل
من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس
على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصل قضايا موضوعاتها افعال
المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة
الجزئية عنها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة
الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب
والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة
بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك
من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ٥
ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ
القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل
ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم
المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ
وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا النكات
عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب

التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب
خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل
مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات
واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا
والمحكوم به يسمى اصغر ومحمولا اكبر والدليل ثالث لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر
ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط
والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس
ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا
الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور
الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل ما هو مامور الشارع واجب هي الكبرى
والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى
سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية
الى الصغرى السهلة الحصول لتخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن
تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها
المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم
بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأي المجتهد يعني يشترط
ذلك فيما يسوغ فيه اجتهاد ان لم يحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسوغ في المسئلة اجتهاد مجتهد واحد
او يسوغ اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظ
انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع
من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يتأتى الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه
لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث
في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة

به محمولا وموضوع المطلوب ح

القوم

القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض
ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك
للانسان او بواسطة امر مساويه كالتعجب للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر آخر اعم منه داخل
فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع
العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا
العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث
اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في
في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فيه هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس ابانة للحكم كالتواتر والآحاد وخبر الواحد قوله واما اثبات
يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها
من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم
والحدوث والبساطة والتركب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مزيدا فيه او رباعية معربة
او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل
الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث
انه حجة يوصل الى التصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة

جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل
اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة
بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال
معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب
الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج ج
الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة
بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة
للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره
المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق
تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا تقتضي الاصالة والاستقلال فوكذ
فان اريد بالحكم بهذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة
حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى
الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وبهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه
فعند اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم بهذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها
لما انه لم يظهر للمحققين يتجه منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق
القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم
اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي
لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف
الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات
الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان

اضافة

اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث
عن ايصال تصورا وتصديقا الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل
اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب
اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم فظاهر
ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب
ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن للموضوعات الكثيرة مناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت
موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم
لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار زعم انه فيما اورد من المثالين مناقضة لان موضوع ع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق
في المنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال
موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره
يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع
قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال
الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود
من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وغير ذلك كالعلية والمعلولية
والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى
لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان

فانها تتشارك ...

من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض
المبحوث عنها في الطب وكذلك الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول
جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع ع
كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزائه
الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد للموضوعية
بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا
الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب
اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون
الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا
لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض فلا يبحث
الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم
من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون
والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة
عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي بملاحظة في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها
يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز
تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد
الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه
بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث
في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد
الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد
المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك

تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها
فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ
موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض
الآخر علما آخر فيكون من علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم
جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء
والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع
والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث
في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات
المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان
العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف
الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث
التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه
عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد
صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا
من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة
احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به
من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع
وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا تتوحد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن
جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم
الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ
في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر من تلك الاحوال

مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم باتى الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا
فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة
علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط
الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله واما ثانيا
استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة
له في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
كالعلم وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقا بالجزء لعدم الجزء له ولا للمباين لامتناع
احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون
لحوق كل منها بالصفة الاخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة
اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح
فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي وهو المطلوب او لغيره
ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون
لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها
وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع
واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق
اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال
لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر
المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد ما هو اعم من المنفصل
والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف

والطلب

والطلب يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا
وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله
فيتضح تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال
الادلة والاحكام تتضح الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فيخرج التعريف والموضوع
ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين بكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب
على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم
بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس قوله
الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في
المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى
القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا
المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام
تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان
القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم
وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يبالون في ذلك الا انه لا وجه لحمل
كلامهم على ما هو خلاف الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير
وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه
دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى معرفة صفات مشتركة بين الكل
والجزء مختصة بهما فكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تعريفه
بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليس
من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه

بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين
اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا أنه
لكل جزء او المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف
اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك من جميع ما عدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل
شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات
الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي او الشهرة كما اختص
بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم
بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر
في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم
بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور
آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار
من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض
انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الثناء والشكر دون
التلاوة وعدم تكفير منكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث
تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره
المتأخرون هل بقي اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعي مائة وثلث عشر آية
من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية
آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها
في اوائل السور لانها نزلت كذلك ونقلت كذلك بخلاف ما اذا الحق بالمصحف آيات مكررة
مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو
المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض
الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف

[illegible]

الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب ونحو ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب
بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو
حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك ~~قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة~~
~~في البعض كما هو حقيقة في الكل~~ فنقول ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه
موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم
المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول
في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم
المشترك في شيء قوله فان تمام الجواب توقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء
بالعرف او الاشارة او نحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن
فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب
فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب
لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف
على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو
لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصنف رح صرح بانه ليس تعريفا
لماهية سواء عرف الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين
ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو
موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر
الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو
للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن

اللفظ قد يوضع لشخص بعينه وقد يوضع له باعتبار
امر عام وذلك بان يعقل امر عام مشترك
بين مشخصات ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد
من هذه المشخصات بخصوصه بحيث لا يفهم منه
ولا يفاد به الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك
فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لا انه الموضوع له
فالوضع كلي والموضوع له مشخص وذلك مثل اسم
الاشارة فان هذا مثلا موضوعه ومسماه المشار اليه
المشخص بحيث لا يقبل الشركة وما هو من هذا القبيل
لا يفيد المشخص الا بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع
وضعية

بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور
قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فيبني كلام المصنف على
ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخصه اي تميزه بخواصه فان كلما اي
بطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحدث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليست من
جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال
والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي
الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه
عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام
اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال
التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز
لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته
لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول
ان الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الاجزاء
لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع
القرآن مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخصه من
التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص
فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات اللازمة يجب دوام
صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة
وعند زوالها يزول المحدود وايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق
ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه
بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير



قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان
جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان
هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام وكذا الكلام
في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما
واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد
او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن لمن
اسم للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد
تام ويلزمه ان احد تمام ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا
القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب نعم يمكن ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد ولا يتعدد
المحال تشخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره
ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين
دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو
علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتشخص اي تتميز بواسطة المشخصات
هذا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر
القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف
اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا
المؤلف شخصيا قبل ان يضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب
مع ظهور توقيفه بالمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا انه يقال المراد بسورة في جنس في البلاغة والفصاحة
وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو
بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور

مماثلا له لا عينه ساكة

ولهذا احتاج المأول لسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد الجانه اي بيان اقسامه
واحوال المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد
بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى
كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك
من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لان المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورد في الباب الاول من الثاني ايضا
ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا
كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على
المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان
باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار
دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه
الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة
للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء
وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى
كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة
والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة
الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فان اقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها مع دأب
المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو
النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات

الراجعة

الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت
اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان رعيت على ما ينبغي
بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز للنظم
باعتبار افادته المعنى لا صفة للنظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه ايضا معجز لان الاطلاع
عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والصواب ان هذا ايضا
من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم
والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة الفارسية في الصلوة ان
ان القران عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون
هو ترتب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالفها
في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل
في تعانيك بن ذكرى حبيب نبك قفا حبيب بن ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في
هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ
لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته
والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك
عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر
فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ
حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة فالمعنى هو المقصود ولا سيما في حالة المناجات
فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء
من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل به
بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام
في ان ركن النبي كيف لا يكون لازما فجئ فات قبل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار
النظم في القران وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه ولهذا

وان لم يكن قرآنا يلزم عموم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او جعل قوله تع
فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فح الا دل
يلزمه في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا
ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى
على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية
لا غير قوله حتى لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض
بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر
مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بني كلامه
على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن
المقصود وهو المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام
رح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربية وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة
لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله
باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربعة اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور
لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من
اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا
كان او خفيا وفخر الاسلام رح قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم
باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى
والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم
استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام
والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو
المأول والا فهو المشترك والمص اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر

وبالتقسيم

وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز
وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص
والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان
كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه
وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء
لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم
فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعهدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا
وجه ضبط فان قلت فرض الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم
التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما ينقسم
الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه
لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام
التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك
من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار
معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان
الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وباعتبار تقديم بعض الحروف
على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام
الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله

منه انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى
واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن
الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله
في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم
ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما اما التقسيم الاول اللفظ الموضوع
اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع
كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع
المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي
او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما
فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه
المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الحقيقية ثم نقلت
الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح
لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والنفل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على حصر
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله
وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين
لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال بهذا القيد للتحقيق والايضاح
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق
اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجمع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل
كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا يدخل
في حد العام النكرة المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة
للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على
سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان

الكثير

٢٥

الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان بمجموعه
نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء
العدد وان قيل يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا
المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كالاحاد والمائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم
فان قيل النكرة المنفية عامة ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم
للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي لمعنى عموم النفي عن
الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا انه العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا وربما
يعني ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف
للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد
صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون
في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور
ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السماوات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف
الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد ولا يقال بهذا القيد
مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح
اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسما
واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت
في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله له دفعة بحسب الدلالة والا
فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك
فيه سواء قصد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط
الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا
فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير محقق

بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه
على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستوعب فجمع منكر ونحوه وفساده بيّن قوله او باعتبار
النوع كرجل وزيد اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل
فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة
والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة
ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الراي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في
الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول
بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه
الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في نظائره ومعنى كونه من
اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التأمل
والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل
البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج من اقسام النظم صيغة ولغة
اي وضعا بخلاف ما حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون
بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤها
بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه
اراد ما ليس بمضمر ولا اسم الاشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له
المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع
الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين
يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات
اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل

او تبع عليه بالفاعل والمفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل
ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى
انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى
الابيض والافضل والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير
هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك
منع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهاهنا اي العلم واسم الجنس
اما مشتقان كاحمر ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل وهو
والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد
احدهما الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق عنه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق
والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول
عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق
نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تع فتحرير رقبة تحرير فرد من افرادها وهذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل
في الفرد دون نفس المسمى وقع في مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي المعرفة والنكرة
على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل
ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين
وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع
دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع
ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب بيان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات
بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع واحد لافراد العين الجارية

وضعا

ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير
ذلك وقد تنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون
عاما وخاصا باعتبار الجنسين لان الجنسين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة
الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجي جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه
والكلام بعد محل نظر قوله فصل الخ لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة
بالاقسام ١ في حكم الخاص ٢ في حكم العام ٣ في قصر العام ٤ في الفاظ العام ٥ في المطلق والمقيد ٦ في المشترك
وقد علم فيما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا ولزمنا الى ان مثل لفظ
الالف ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه
على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى تكلف او وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع
لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز
بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة
بين الافراد وفي تعريف بهذا الاية او خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام
تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وفرده حصر صيغه بحيث لا اشتراك في مفهومه اصلا لا يخفى
ما فيه هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما بقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري
والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وانه
مختص باسم العين وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون
اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض
ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة
ان المحدود ليس لمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان القسمين مع وجه يؤخذ منه تعريف
تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل واحد من القسمين لا لاحدهما على ان او
قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا
والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت
اسنادا امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت حكم العلم له وكذا عالم

ولو فر

ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب
للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص
يتناول مدلوله قطعا ويتبين لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاعداد
المخصوصة قطعا الاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشي عن دليل وسيجي في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي
الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله في ثلثة
قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تفريع الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب
الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر
وهو ظ وقيل كلاهما جايز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج
اشهر معلومات واما الزيادة فلانكم حملتم القرء على الحيض فاذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك
الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك
بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جايز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة
الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عندنا في ثلثة اطهار غير الذي وقع فيه الطلاق
حتى يجي له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود
بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان
قوله الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف
وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب
بالشرع لا يكون الا اطهارا ثلثة كاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع
فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض
فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر

الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان
الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع
وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر
باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على
انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض
كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد
وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء
العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث
فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامر المستمر تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف
على ابتدائه فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر
الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء
من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان
قوله وقوله تع فان طلقها ذكر فخر الاسلام رح من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا
بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع
عملا بالفاء في قوله تع فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظ فلهذا اقتصر المص
على الثاني مشيرا في اثنائه الى الاول وتحقيقه ان الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين
مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا
قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله تع والمطلقات يتربصن الاية لبيان
لوجوب العدة وقوله تع الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر

[Margin note:] الطلاق الذي مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان المراد مرتين قيد للطلاق لذكره لا للذكر اي انه تعالى ذكر صح

الطلاق

الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تع فان خفتم اي علمتم او ظننتم
ايها الحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على
الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء تقرير فعل الزوج
على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في قوله الا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص
بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو
الطلاق وكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح
بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح في قول وان كان
الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي
عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد
التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله
الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد
المرتين فكيف يفسده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى كلاما معترضا
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص
وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم
ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم
في الاخذ والافتداء فلا فساد ولا انفصال بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء اذ ليس
بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتداء
وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله
تع فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه
على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور
عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان

احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق
باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع وانه ملحق بالصريح لان المذكور هو الطلاق على مال
لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع
لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون
بصيغة الخلع وفيه نظر لانه لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك
لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه ملحق بصريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب
والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق
على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع
والخبر المشهور يحكى بحديث العسيلة لا بتقابل الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب
في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي
عن النبي عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد
الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره ووجه الدلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي
بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد بالعقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس
العقد الفاسد اجماعا بل بتراخي الى الوطي قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو
التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها
بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التي اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو
على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يفيد
انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور
ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج

والاماء

والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع
ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير
بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها
اي قدرناها ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى
الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى
الايجاب ولما كان هذا منافيا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص
عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في
صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع
على ما هو وضع الاسناد وهذا انما يتم لو ثبت ان الامر يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب
قوله وما شرعنا الهدم والقطع مع الضمان مما سنذكره خالف فيهما الشافعي رح ابا حنيفة رح
محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص فتقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم
خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من مطلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولما
ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده فالقول بانه
يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل
جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول
انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود
فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه
السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج
الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة

في القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه
كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالجامع وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع جزاء فان
الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع
خالصا ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في حق
العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة
التطويل قوله حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند
البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور
العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين
وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشايخ سمرقند رح حتى يفيد
وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على
التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك
اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول
والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه
يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير قوله وانه يؤكد
عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه يحتمل
فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح
فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح
بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون
الجمع مجاز في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع
كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر
الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين
فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله
لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة

في الجمع

في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو بعض المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم
ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات
اللغة بالترجيح وهذا باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح
بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو
الثلاثة مع خلاف ما صرح به في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول
والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع
له لفظ بحكم العادة كالكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فلابد
ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع
له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة
كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج
بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع
بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا باية اخرى اي قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات الابدية تنبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الا
الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفضي الى الوطئ فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا
حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت
من الرضاعة والاخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاحتاج
المص الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تع ان تجمعوا
في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح
او في الوطئ بملك اليمين قوله في مقدار ما تناولا له الايتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى
عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة
قوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا لقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر الا يكون منسوخا قوله لكن

عند الشافعي رح وقد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى انه قطعي
بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن دليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص
شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله ان الله بكل شيء عليم وله ما في السموات
وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال
وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال
المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة
الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب
المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما
ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما ثابتا به
قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز
ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب
من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة
خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام
منا الحكم بعتق جميع العبيد من قال كل عبيد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على الناس مع تكليفه الخ
فان قيل لما لم يكلف الا بما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم
الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد بالقطع ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة
في حقنا لا عملا ولا علما واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد
وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط
وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل
واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين

بالتوقف

بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال
فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه
يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز وكذلك فيؤكد العام بكل
واجمعين ليصير محكما ولا ينفي به احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع
احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع
وقوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال
شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد
الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك
في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض
فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال
الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث
الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا
ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص
اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير
ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله
وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالتخصيص الاول
ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا
في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا
صرح به في المنع فاذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص
والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر او لا
فان لم يعلم حمل حكمهما على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر
منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا

لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت
حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لان القدر الذي
فوق العام يتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثل
ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم
التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاولى ولا في غير الحامل
المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانية فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا
الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما يتناول الشيء
آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا
الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ
للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه
كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين
يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام على الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قيل انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا
ان يتقيد بقدر ما يتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله بالتقييد صح
تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من
حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص له
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله الخاص
المتأخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما يتناوله
الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما يجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وهو قصر العام
على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل
والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي
مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يقبل معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها
نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه منحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس

او العادة او نقصان بعض الافراد او بزيادة وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما
بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا اكرم رجلا ابوه
جاهل والمستثنى بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم
في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه
وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء
بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجهما الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض
ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم
في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي
وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رح
وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى
ان مجرد الجزاء بمنزلة انت طالق وليس هذا مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا على البعض
كما هو مذهب الشافعي رح وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد
ذلك فكان قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قلت جعل المستقل ههنا من غير فرق
بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد
بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول
بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فنسائح لان المدرك بالحس
هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء
رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس
وان كان مستعملا عرفا في كل رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة
رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس

الغنم والبقر وما رأس الغنم خاصة ش ويسمى مشككا بمعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع
افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالملك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود
في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر في انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع
لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه
يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف
المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك
باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ وانتزاع الملك
انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان
عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زايدا على التفكه اي التلذذ
والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة ش في غير المستقل
اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو في البعض حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه
مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كانت الباقي غير منحصر اي لكثرة يعسر العلم
بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء
او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان
لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص رح ان
اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز
من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض
باستثناء او صفة او بشرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه
سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للجميع عند الاطلاق
وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى
منه متناول للجميع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت

من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا
كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء
قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولا شبهة على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له
مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره
هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف
باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها الكثر
المعاني من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل
ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو
عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما تعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم
منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وهذا مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق
يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج
في القاعدة الدالة على معنى التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وسمي الوضع الشخصي
والقسم الاول من النوعي فلفظ اسد في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له
ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض
بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي
كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة
التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد من حيث بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين
واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا
نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا
من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق

خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو
مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز
على ما وعده المص رح وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا
فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق
المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة
في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان
قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه
غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين رح
في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير
الاحاد اذا ابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو
موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المنكر فان كل واحد
موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم
في وضعه لا انه مثل المنكر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي
حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة
عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان
بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان
الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار
الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون
الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني
على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه

البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة فيما ينتهي
التخصيص اليه لانه ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير الكلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون
مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل
القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل
وان كان مجهولا كما اذا قيل عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يبين
المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام
قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق كما في الاستثناء وفيه نظر
لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار
فالاولى ان يقال كالاستثناء ويحصل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون
لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجماع والاجماع
وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص رح فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا
وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص
معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام
قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصوص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص
دليل فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط
المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام
على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم
بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة
المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض
دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات
المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض
لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ

مجازفيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره
انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا
اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج
من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على
تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه
ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء
منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل
فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام
بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا
ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجح اخبار القهقهة على القياس وكذا
خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال
فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار
توهم غلط الراوي او ميله عن الكذب الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل
بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن
الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص في الحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل
ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه
كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات
الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو
مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصوص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو المجهول عند الله مع انه من
جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك

في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة فورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن
جهة عدم الاستقلال لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء
المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين
بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك
لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان يعني سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه
بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب
ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه
بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس
على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه
بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا
للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصح
دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال
الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه
وبطلان حجيته كما زعمتم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل
المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة
بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اما لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص وان ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى
انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا

بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقيني بل وصف
كونه يقينيا قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو
في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على
وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل
تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص به
بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله
ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما ذكره في بيان عدم دخول
بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلا اعتبار لكونه الا معارضا وفيه نظر
لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له
والا لم يتصور كونه مخصصا لذلك فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك
وايضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام
بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول
شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد ولم يفصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر
تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا
اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء
بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الاخر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة
العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف
خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس
بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله
في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة

الايجاب

الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم
يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد ويجاب بان الكلام في كونه شرطا
فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل
السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل
في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لان الحكم كما عرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع الحكم عن الثبوت
لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما
ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما
مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او
المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث
باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من
غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة
البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة
ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور
الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما
في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى
رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار
والثمن ترجح جانب النسخ فقلنا بشبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى
فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب
لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز
بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده
في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل
في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء
لا يدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم

واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره
يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وبجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة
الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد
لما انعدم في محل الخيار صار غير قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه
فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الحصة من الثمن
ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنقص
قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا له
فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء
بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لنفاذ القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله**
ولم يعتبر هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود
الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون
محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه
داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع
اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه
مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله**
فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله اي من الفاظ العام والاولى
الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى
مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون
اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد
المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد دون المتناول
لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بالمجموع الاحاد
لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت لما احاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون
العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه

يثنى

يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر
قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا
تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والاتفاق ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول للجميع
احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل
جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف
صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا
المستثنى قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع
من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم وهذا كما لا يصح
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني
ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله درهم فلكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه
متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع
وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناهما
من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا
يتناهى ان مفهومه جميع الاحاد وسواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره
وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب
اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون
اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو
ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني

بل يصير مشتركا حيث وضع بدون النون لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون
اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فيه منوط على كل جمع او على كل فرد وانه الافراد المحققة خاصة او المحققة
والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام
قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه
اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة المراد اثنان
فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا
حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان
الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله
الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي ع م وتمسك الذاهبون الى ان اقل
الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لا سيما في
مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغ الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة
اللفظ بان يكون الصفة والموصوف كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان
مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات
الخصم اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع
اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تع فان كانتا اثنتين يعني الاختين لاب وام او لاب
اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تع فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون

ذلك

مع الابن مثل حظه مع البنت لكن ح ح ح

ذلك حظ الانثيين اي البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك
بقوله تع فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين
الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة
لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب
لا يكون الا وارثا بالنية او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت بالاتفاق من الصحابة رضي الله عنهم
كما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله تع عنهما حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس وليس اخوان اخوة في لسان قومك فقال
عثمان نعم لكن لا اتجرأ ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فتوارثه الناس
واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة
الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تع وانا له لحافظون مع الاتفاق
على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا الى ان شاع ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قطعوا ايديهما والنفسهما ورؤسهما وكرر ذلك احترازا عن استثقال
الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع اثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول
والدواعي المختلفة كما يقال لمن حال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث
فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم
الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة الحضر
السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار
او في انعقاد صلوة الجمعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام
تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المط اذ ليس النزاع في
وما يشتق منه ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف
واما النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولهذا قال ابن الحاجب رحمه الله تع اعلم ان النزاع في مثل رجال
ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق

نعم بهذا لا حاجة الى ما ذكره المص رح اسه تعالى جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل الاشتراك
بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان
الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق عالم
فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع والعدول عن ذلك الى قول
ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والتكلف بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر
اسم خاص لئلا يكون التبع راجحا على الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس يتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر له
بخلاف ما اذا كان الغير فرد الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا
بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة
مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه يختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان
وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص رحمه الله ان العام
ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نزولا
على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ من الدلالة على الجمع فيكون نسخا وان كان مفردا
كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه ١ ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق
على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة
اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام
اذ العام يستوي الجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا ٢ ان حمل الجمع على المفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم ولا تخصيص ٣ ان من قال
لقيت كل رجل في البلدة او اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا
او عقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع
العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق

فيكون

يكون اللام للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم ولا
والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد والتخصيص المستقل
قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان
قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا كاكرم الرجال الا الجهال
وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد بمعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن
عباس رضي الله عنهما لانه اسم لقطعة من الشيء سواء كان واحدا او اكثر وقيل لانه مفرد الحقت
به علامة الجماعة اعني التاء فرعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون لها
جماعة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها جماعة طائفة حول الشيء ومنصوص المص
رحمه الله تعالى انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف
باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول
ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون
حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة
منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان
لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى
الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحسب لا بنظر
الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحسب تحققها فيه وح اما ان يوجد
فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب
المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير لان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس

للحقيقة ترجحت بين هذا ما عليه المحققون فيما ذكره المص رح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما
على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر
استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان
وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض في الاباحة بتعريف الماهية فانه لا يوجد
فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة
زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني
فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس
ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز
عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم
الجنس النكرة مثل رجعى الرجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية
وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المص رح الصاحب مثل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتأخرة عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نفع بالمعهود والذهني
الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل والمبهم
دون المعين واذا كان هذا التعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم
على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد
مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت
هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب
بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن حقيقة
عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرف اي جميع اجزاء العشرة وذلك
واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل
المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لامر واحد ومنعه عن الدخول تحت الحكم

فلابد فيه

فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا اثبات ان المستثنى شمول العشرة للواحد وزيد
للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلابد من استغراق ليتناول
المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد ان الاستثناء مما هو فرد افراد مدلول اللفظ لا مما هو
من اجزائه كما في الصورة المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من
الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على
الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا
قوله الرجل قال مشايخنا رحمهم الله تع الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية
في مثل قولنا فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه
بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه على تقدير ان لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير
بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فيحنث
قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء يتصور
وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس
بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل
لك النساء اي واحدة منهن قوله تع انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الدفع
الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى انما
ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد ولا ثبوت كل فرد
من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز
صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام محمول على لانه
على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة
تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام
رحمه الله تع ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد
وللقائل ان يقول لا يخفى ان لا جزاء ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره

في الذهن فيكون اللام معمولا بالجمعية باقية من كل وجه لافتقار الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود
لانا نقول تقدير عدم المعهود والذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز توجيهه باعتبار القصد الى بعض
افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فيح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح
في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تع لا يحل لك النساء وقولهم فلان
يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا لو ابقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا ولو
وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله
فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ
للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها لزمه ثلاثة دراهم
ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى
لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول او رفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس
المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال
كان ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد
كقوله تع وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم
الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله وفي صحة الاستثناء
كقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء موقوفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستقراء
والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم
بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الآحاد فيصح اطلاقه
على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق
فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان

لبعض

لبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع
المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم
والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فيحمل على الاستغراق حملا على جميع حقائقه
فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني
ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث
والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه
جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على
حدة فيكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فهو قول بعدم الاستغراق قوله ويترتب المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي
فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وشربت الماء فان للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المتقرر في الذهن انه
يؤكل ويشرب ومقدارا معلوما كذا ذكره المحققون والمصنف رحمه الله جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود
الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان ثمة سوقا ادخل
السوق اشارة الى سوق البلد وهو عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تع
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت بنية
بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول معه في المثال الاول من الدليل على كونه
للصفة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم
النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد
بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يمتنع مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة
او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب
فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف رح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما
اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية
على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بنوع معين من الشيء يتعلق ببعض

ازاده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتب على ان سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تع وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله وصحة الاستثناء فان قلت الاله المعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق عام رجا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص في مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الهة غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله غيره قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تع قول معروف

والنشر

ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تع ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكر من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم علته ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهو المراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس يستحق الحكم انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة رح حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى ويحتمل ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يخرج النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فخر الاسلام بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض بالنسبة الى لفظ آخر لا للمجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه حينئذ كما قالوا في قوله تع والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لتعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة في المصدر المفيد

كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة
واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على
نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء والكلام في غير صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت
في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع ويجعله
مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم ان عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة يستطيع
بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم
ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين
واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل
فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير
رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة
كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصين اولا فله كذا عاما مع
من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فالنكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام
الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيدت اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها ومع
يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا
اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر
الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا
في الذكر وان كان معرفة فهو عين الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف
انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة يستغرق الجنس والنكرة تتناول
البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة قول الحماسي شنو صفحا عن بني ذهل
وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه
نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون

النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء
بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام
قال الله تبارك وتعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقال ورفع بعضهم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو
الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه ملك آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل
آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة
الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى
قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار
فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي
الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وان اعيدت
نكرة كان غيره ولما كان عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة
اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول
عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم
فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول
في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه
او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه
نظر وجوابه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفوس وتمكينها في القلب لانها
تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار
اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان اتى بالف يعني المراد حكاية المفهوم فافهم

وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا

فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه
معترفا بالمال الثابت في الصك ان لم يتقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة
شاهدين من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رح يلزمه المالان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين
للاوليين في رواية ويشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وعندنا بناء على ان الثاني غير الاول لكن اذا كتب
الكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار
الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج
الكرخي لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من اقرا
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف
عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان تقر عند شاهدين بالف
منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بهذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الثاني فا
لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان تقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف
منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رح فيهما انه يجب الالفان لكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها
معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار
اصل الوضع للخصوص والقصد الى فرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما
وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح
لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي
لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في نحو ليبلوكم ايكم
احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن
عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للغوي الظاهر من اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار ولمعنى
اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وفي الجواب
بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار

الى المولى

الى المولى لان نزول العتق من جهته قوله وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال
ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوا الخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها
واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق اول الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها
معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بطريق نقل الحمل
من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل
بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف
النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية
باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى
بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن
عن الوصف تحكم الا يرى انه لو قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند
الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف رح بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام
الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا
المفعول به فضلة يثبت ضرورة تحقق الفعل فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به
او ضرورة في تعريف الفعل المتعدي لا دخل له في اصل الكلام
وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة
اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له
يعني انه باعتبار اضافته الى هذا قيام به والى ذاك فيقوم به
ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي كما يحتاج الى المفعول به في التعقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فلا معنى لضروري ينبغي ان
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير مقصود لا ينافيه الضرورة بل يؤكدها قوله وههنا فرق آخر نور به المحقق
وحاصله ان ايا الواحد منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعتبر عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة
ان عتق كل واحد متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة

الثانية بتعيين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد
من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول فبهذا
الوجه ايضا يشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطيته وانكشف بعضه بحليك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يتبع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب
الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل
واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانه لا يلزم
في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض
عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت
واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد منهم وليس البعض اولى من البعض
يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فلت
كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة
فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي رجال ضرباك قلت مراده المضاف الى المعرفة
لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني
عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد از يد فيها ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي
العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى اللفظ والمعنى فانه وان كان خاصا بالبعض الا ان البعض متعدد لا محالة
لا محاله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله بتعتق الواحد
هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو
الشايع الكثير حتى يكون مجرورها فاعل مشيته فحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر حيث ان اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن
شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر

بعض

اعيد بعتق فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت
من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال
ان العموم هنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلية من
وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تؤيد به المصرح بتعزيره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض
متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على
التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم
من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه انما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل
سقط التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه
ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل انه شاء المخاطب عتقه
حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر
من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وههنا غلط وسهو ان
البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون
في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وجوبا قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض
ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان عمل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة
جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل
على المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما
اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع
واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء رت بعض الثلث قوله
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله واوتيت
من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال
والمراد واحد بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا

على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال المخصص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف
قد تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص بين ذلك في العموم الذي يكون تناولا على سبيل البدل
قوله فان دخل كل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فيصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل
قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من
دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله
فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد
فتح الحصن وذلك لان الداخل لا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل
اصلا قوله بخلاف من دخل اي ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن
لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من دخل على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا
ولا يجوز ان يكون من استعارة من الكل او الجميع ليكون الكل منهم او لجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل
الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع
النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول يطلق على جميع احاد
وهو بهذا المعنى لا يتعدد فبعد اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء
كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا
يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى
كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر
وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت
عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة
ويمكن الجواب بان يقيد عموم المسبوقية بالغير مرادا فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه
ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس فرادا وصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم
للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
اعلم ان المشروط النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون الداخل
مذكورا

مذكرا بالجمع ولفظ من او وقع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير ستة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل
في الصورة الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل
للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة
في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل
واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع لان لفظ الجميع للاحاطة
على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه
على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من
وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد ويكون الجلادة
في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين
الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على عموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم على المجاز
كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم لو دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد .... منهم
فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف رح والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر
الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى
على مجازه كما لو قال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع
لم يستحق النفل ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما صرح بلفظ كل ولدفع
هذا الاشكال اورد المصنف رح كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق
النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا
على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه
لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل
من دخل اولا فان قرينة الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلول المجموع الامرين اذ ليس كل

واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل
واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وصحتها قد اعتبر ذلك مع هذا
القيد فلا يكون المراد الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل
من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فيجوز ان يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف
الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
لمجموع الداخلين معا نفل واحد ونحوه حتى لو دخل جماعة توزع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم
لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الاستحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة
تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول ابن الحاجب انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم
بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى العموم
لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون
الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع
لا يكون الا بصفة معينة والمصرح مثل له بقول الصحابي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم المجاز الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان
الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يحمل عليه بدليل من دلالة النص او قياس او نحو
ذلك ثم رد تمسكهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية للفعل بل نقل الحديث بمعناه وكونه
فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة
للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا في ان يكون
حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي رضي الله عنه قضى النبي عليه السلام
بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع
في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة
للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وقد انحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لانه لا يخلو
ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء او محتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال

او الحادثة

او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب
النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا الاصح بلى في جواب اليس لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب
اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى كل واحد منهما في مقام الآخر ويكون اقرارا
في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني ان قال ان تغديت اليوم فكذا
في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه
لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس
ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى محتمل اللفظ
لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ
وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان
العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال
بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد
في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر
بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق السؤال الجواب لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول
بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه وعن
الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات
وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال
وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص فصل
ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه
بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما
كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط النقل
انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجب

لتقييد الاخرى اجري المطلق على الاطلاق والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان
احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا اوجب تقييد ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان
القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة
وهو المؤمنة ونقل عن المص رحمه الله ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد
او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال
بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان هذا المعنى بعيد
ويحتمل ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بهذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون
منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا نظير العام مع الخاص لان الخاص مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة
او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رح وان اتحدت فاما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد
الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة
ابن مسعود رضي الله تع عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع
لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته للمأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما قال الخصم
المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فيما ذكرنا من الحادثة الاخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في
الصوم يعني انما حملناه على المقيد الوارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رضي الله تع عنه فانها مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي في عدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة
لا يزاد بمثلها على النص وان الشافعي رح انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة
كانت او غير مشهورة في المثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين
متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او

او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى
لان السكوت عدم وهذا بالقول لوجب ان نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا اختلف الحكم واتحدت الحادثة
وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع رح لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة
وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الاية تدل
على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساواة لا على ان تقييد المطلق يوجب
ذلك قلت اذا كان البحث عن القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان الموهوم من الآية
ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق
مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا
المطلق فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله تع عنه هذا القول حجة على الخصم لانه
لا يجعل قول الصحابي حجة في النوع فضلا في الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة
في كتاب الله تع فابهموها ما ابهم الله فلا تحرم الا بعد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع
من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون حجة على الاصل الكلي
لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك
في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه
يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الخصم
من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول
المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يلزم في المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد
استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله
والنفي في المنصوص عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي
بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في بحث مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم
النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد والعدم اجزاء غير المقيد لان المطلق ساكت عن القيد غير

تعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق
بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المدعي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن
المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة
في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ودلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجزئ الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا
ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة
واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره
فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض
ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون
من باب مجارات الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح
في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ولا دلالة للمطلق
عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه الى النفس الخفيفة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة
والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تع فتحرير رقبة انما يدل على وجوب
اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انهم قيدوا الرقبة بالسلامة ... والاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال
حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف
من اعتاق اي رقبة شاء من رقابات الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس
دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التأمل
في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة
ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد
عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها
لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار

اللون

اللون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي
دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا
من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص
رحمه الله وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في جمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص رح الى انه لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين
ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين
لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة لضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل
بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع
فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع
المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد كل واحد من
المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون
الاخر بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون
موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول
واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث لا ينفهم منه ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد
به غيره عند الاستعمال فلما لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر
ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب
ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر
والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه
اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين

حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله
تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة مع ان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل
ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشأها اشتراك لفظ التخصيص الشيء بالشيء
بين قصر المخصص على المخصص به كما تقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين
الاشياء بالحصول للمخصص به كما تقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي بحث الفصل انه لتخصيص
المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك
المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالتحقيق ان المختار انه
موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا المعنى من غير
استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي
بيان اللزوم على ما نقل عن المص رحمه الله تع انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع وكل واحد من المعنيين مراد وهو
نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل ليس جمعا بين
الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان الارادة
المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس معنى المجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف
العام وفيه نظر لانه لو كان معناه المجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فتقدم الاعتراض وان لم يكن
لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك
في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولو اريد كل
واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب
للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت

انه ليس محل

انه ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال فسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان استعمل في المجموع
باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم
البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين
واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن
المص رح قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو الحمل والتحريض على ما صدر
عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤوا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم
ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود
بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاطلقوه
وعظموه ايها الرعايا فكذا الامر هنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما تبينوا
يعني انه ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن الناس دعاء اشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة
لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب
اتحاد معنى الصلاة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد
في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله او يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد
امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين
والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون وكثير بمعنى اوفي بحقهم كموضع
الجزية او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره العلوم من انه على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس
على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة
والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والقضاء لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة على الارض
لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولم يسلم فان ثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
كالسموات مثلا والشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا حكم بالتحتية

فيه ايضا نظر لان الحكم بالتسبيح انه من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة اسمع بل باعتبار ان ليس لها
وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه
الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة
الاعضاء قوله مع ان المحكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة
التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم
الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاصغاء الى
الصادع بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم
اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز
لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز
والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له في الجملة نظرا الى الوضع
الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون
منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة
تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا
في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا والامر
ظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها جعلنا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال
لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل
والتعيين وقيد الاستعمال الصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد
والمراد بوضع اللفظ للمعنى تعيينه بازائه بنفسه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان
من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي

تعيينه للمعنى صح

عام



عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون
موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي
الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى
كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز
لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ
الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء
ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء
مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص
فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ
الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه
مستعمل في غير الموضوع له في الجملة ولفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه
مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا
في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما تحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ
مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض ض
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد
ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ انما وضع في اللغة لذوات الاربع
بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو بعينه الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان
الكناية مستعمل في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي

ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا نزل
فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد لكونه ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف للمذكور انما هو
للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع
ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق
واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى
استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم
فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير
الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو
ان اللفظ اذا اتحد ومفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك فان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فبالمعنى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول
والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول حقيقة من جهة
ما غلب
مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول
في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف
المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى
الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول
حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار
وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي
مثلا ونحو ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى
الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد

المعنى الثاني



المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة
من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع
فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق فاطلاق لفظ
الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق
المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه
ذلك المفهوم لزم اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد
المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني
اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول
اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه
قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق الا اعتبار المعنى
الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين
الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضعه
للجدار لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه
حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده
صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا
من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة كما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف
المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما
معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد الصريح بواسطة غرابة اللفظ

او في هيولى المعنى عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن الكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير
والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه
اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة
او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند
علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب اليه بل لينتقل منه الى ملزومه
فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطوله
النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها
كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد
الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة
الاول ولو في محل آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله ولا ينظر
اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه
كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل
الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها
وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد
والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة هنا
الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان
في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا ما نقول لا معنى له الارادة للمعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي
الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له

على انه مراد

على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة
الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية
بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع
ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك وقد ثم كل من الحقيقة
والمجاز يريدان لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين
وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح
الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التعريف النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كما انبت الربيع
البقل على ما بين الاثبات والربيع من الملابسة لكونه زمانه واراد بالفعل المصطلح وما في معناه
من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل
حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع
والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل
لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم
او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ
ولو اريد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة
التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع
ولا عند المتكلم بالتحقيق ولكن بحسب ما يوهم في كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل
حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل
ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني
للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج

نحو قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب الى الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره
فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله بملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وبوجه
ظاهر ولا مجاز لان المجاز لا بد ان يكون متلبسا بملابسة الفعل ور فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها حصر الاستقراء وقد نقل ما ذكره القوم الى خمسة
وعشرين وضبط ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد
بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول
والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان
خاصة او لا وعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر
فهو الاول اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان
حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان
فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية
والكلية والا فان كان صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا
في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا
ايضا ضبط وتقسيم غير خال عن حصر وننبه على ذلك جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم
صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا
فهو الشرطية ويرد المنع على الاخير وستسمع فيما انشاء الكلام ما على التقسيم الاجمالي ث ور اذا اطلقت
لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث يوضع
له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بعمومهما فيقال الكل من زيد وعمرو وبكر
مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال مسمى ولم يقل على معنى وادرج لفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد
مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجازي مع انه المقصود بالنظر ور في بعض الازمان اعلم ان المعتبر
في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان
وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان

اعتبار الحكم

اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتعبير بخلافه ويلزم من هذا
امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة
لقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا
حقيقة وكذا في مثل واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة وكذا في مثل واتوا
اليتامى اموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا يشرب العصير
اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا
للزمان الذي وضع اللفظ لحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك
الزمان وشرع هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه ان كان في الاسم فالمراد
باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي
حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل واتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم
حاصلة لهم وقت ايتاء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة في حال العصير فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا
باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان
ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال
اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار
ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث كان حاصلا في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي
يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل
الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه يسمى المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول
فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين متغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني
الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل

والحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ النعت واما المدلول
المجازي فهو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا منع لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن
ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه
وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب الملاحظة ثم استعارة لفظ احدهما للاخر ثم في كلامه
نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه
حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الانسان
مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول
بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا اذا نعت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول
حقيقة الخمر المسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد من ان تريد معنى لازما لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
والمراد كون الموضوع له بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى
بل بالعكس لكونه قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغايط الى الفضلات باعتبار
المجاورة في الاول لزوم ذهني محض والثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد
المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل
الاستعارة في تنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق اسم السيئة على جزاء السيئة وما اشبه
ذلك قوله او خارجا عنه معنا او يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون
احدهما خارجا عن الاخر لم ينافي كون احدهما جزء الاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء
كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف
على خبره اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم فهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع
العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الاخر
وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر بالتقييد وانت خبير بانه لا امتناع
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة قصد

التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء او اسم المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى
قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وارادته اما ان يعتبر كون احدهما جزء الاخر او وصفا له
الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل على الطرفين او شكل لهما فكيف
حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا
لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ
في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد
بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه فرد من افراد الشجاع
كما اذا قلت رايت شجاعا وحينئذ بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو
الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان
والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز
باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه والصواب انه لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى
الاسد حصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب في شرحنا التلخيص قوله وقد عرفت
يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد
وذلك لان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة
لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة
ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل
منهما في الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه
وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل
متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع
المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة
والمسبب لا يطلق عليه مجازا كالمسبب والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول لا من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي

كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا السلم ما منعه
في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل كان
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال
من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود والنسبة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج
الكل الى الجزء ضروري مطرد في الجميع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان
الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت
يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق
العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان
فان قيل معنى استلزام الجزء الكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس والرقبة
انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انما لا نريد
بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع
وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون
الماهية والماهية قد توجد بدونها واهل البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة
والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكماء نظر فانهم
يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه
عنها لا بمعنى كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له والملزوم تابعا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان
الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو اريد
باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف
عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر
والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان لا يعني بالحال والمحل هذا بل معنى الحلول حصول الشيء في

الشيء

في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات
المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفا شرعيا يشترك فيه وصف لازم بين او ان يكون معنى
احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقات ولا يشترط السماع
في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
عربيا او لا ثم وقع التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام
وغيره رحمهم الله من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السحاب والمطر او معنى
كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك
في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في
الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك
الرقبة قوله حتى لو كانت امة ثبت الهبة ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح
بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك
وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لتنوره عن قبول الحقيقة
بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي مقتضيات الاجتماع
آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح
والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية
المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع
في الشرع للملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما العلمي عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس
المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج مثلا
والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما
التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك

وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه
زيادة خصوص لا توجد في اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة وتزيد
عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها توجب الملك حتى ان من اباح طعاما
لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة
الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر
الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يتأتى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب
بنفسه فيصير حصته عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال
بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز لا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال
بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال قوله وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان
السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر
لانه لو قال ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا انما يعني
ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه
من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل
ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف
الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا بالغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اي على
من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه
على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة
لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي يحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه

على السبب

على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف اي هو الاعتاق موضوع في
الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هو اثباتا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل
فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب
مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيسمى
اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة
في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء
للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب
رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال
المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة
به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق
ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق
لما في ذلك من القوة فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك
فلا اتصال بين المعنيين في الوجه الذي يرجع اليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك
القوة بل مجرد ازالة الملك قلنا الجواب من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب
البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب لما هي الازالة الملك التي هي سبب لاثبات
القوة لا فاعل لها لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لا انا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور
ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند
حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف
اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة
الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه

لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لان العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب
بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله يرد
عليه فيه يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر
فلا بد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة
الملك بسبب استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك
او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان
الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ
لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق فليتأمل قوله ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة
الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق قوله فالجواب يعني لا يجوز
استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه
كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وتخصيصه
ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال
في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق
الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد
وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان
والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل
من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول
قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا
انعقد الاجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك كذا فان لم يذكر

المدة

المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يبين
جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهر العمل كذا انعقد اجارة فان اطلاق البيع على
الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عقد غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا
بحط المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة
بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا الاشكال والا
فعدم الصحة ملازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة تردد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب
انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لان ليس البيع والهبة سببين لملك
المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة
الملك الثابت بالطلاق لاختصاصه بقبول الرجعة او بينونة لا يحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل
ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة وان السبب انما يطلق
مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع
وههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا
الطلاق والعتاق الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة
وهو منهما وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من ان الاستعارة
انما تجري من طرف واحد ليتحقق ثبوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة
هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة
في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا
واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة الهبة كذا نقل عن
المصنف رحمه الله تعالى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال اذا اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث

يعتق ودعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة
عن ملك الاستمتاع والوطى وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير صفة
لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فانا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا
فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك
ان تعتبر ايهما شئت وتنوع المجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ
عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات
العرب ولا يشترط اعتبار شخصها حتى يلزم في افراد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وهو من طرف البلاغة
وشعبها التي بها ترتفع طبقة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها
من اهل اللغة هو من طرف البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلم يصح لما كان كذلك ولما دونوا
المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع
الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزء المقتضي وذهب المص رحمه الله الى انه لا يجوز نخلة لطويل غير الانسان لان الاتحاد شرط الاستعارة وهو
المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة فان قيل الطويل يشبه النخلة كذلك الا
لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطويل بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة
وذابل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل
الراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ وعنده في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبده معروف النسب
مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو
لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من ماء الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات
البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة

الخلفية

الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا هو موضع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل
ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما
وفي كل واحد منهما لان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين
لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة
والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني فموضع الخلاف في كل من الاصل والفرع لا انا نقول
هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او
في التكلم به وما ذكره من ان الحكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذا بالحاصل وتوضيح للمقصود وعلى التفسير الاول يكون
الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا
كالخلف على التفسيرين قوله فيصير الاصل من كلام المصنف رحمه الله ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام
فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه
جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما انه المشهور
في استدلالهما ان الحكم هو المقصود دون نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلال
ابي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو
استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه فاجاب بان
الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى
لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر
من ان يحصى بل في كلام الله تعالى قوله لان الاصل هو الكوز غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن
في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة
كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف لا يقلبن هذا الحجر ذهبا
قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا
فلا يبقى اليمين بخلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء

على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على الحلف انه يشرب الماء الذي في الكوز كما انعقدت
على صعود السماء لان صعودها ممكن في الجملة بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحلف لا يكون الماء الذي في الكوز
وقت اليمين ولا يقدر ان يشرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما لا يقدر ان يقتل الشخص ان احياه
الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود ولكنه ليس الا به وتعذر الشرط يقتضي عدمه فلم
اتصاف الشيء بالوجود مع انه محال قوله فاذا تعذر الاول اى كون المملوك ابنا له وامتنع ارادته
للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب والعدم او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم
كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا
ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان
المصنف رح عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يستحق الاكرام يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا
عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال مقدر تقديره انه وجه ما
لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين
ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا عن
الاقرار فهو كذب محض متيقن لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السبب اعتاق
والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا متيقنا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل
انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق
لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه اذا كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء
وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم
على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل
الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم ينو به اقرارا والاخوة ابا واما
قلنا احتمال البعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا
متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي

اصغر سنا

اصغر سنا منه هذه بنتي فعلى ما يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاؤه
من الجملة من الاصل وذلك ههنا لان حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه
لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل وكذلك العتق فان قيل اذا قال لعبده
يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله
بصورة الاسم من غير قصد الى معناه ولا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر
فانه للتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح تجري على لسانه عبدي حر عتق قوله
فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ثم بسبب اليه في المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي
بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص لرجل شجاع
ثم استعمل فيه لفظ المجاز الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير
ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد
الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وهو ما له تلك الشجاعة لكن في غير ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد
لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم
جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل
افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية
اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص انما
لا يجري في الاعلام لان العلم لا يدل على المعنى ليستعار او لا معنى ثم لفظه فيه نظر لان العلم دال على معناه
العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص للرجل
لا ان الشجاع لا يتناول الا انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا
للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص رح لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه
ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به

فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل
السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي
زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد
اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني وتخلق
من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد
ليس باستعارة لا يفيد ما دعوي امر مستحيل الحاح على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو
مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز
حقيقة في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة
المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا
يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء
معنى الحقيقة في الشيء بل المذهب المرجوح كما بيناه فالمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة
المشبه بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب
قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته
امران متنافيان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل
وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن
انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة
بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة ايضا من باب الاستعارة
بالاتفاق فذكر المص رح اسدنع من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين
الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ القصد في
التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الحكم للواقع والتكذيب
بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة
الى الاستعارة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه بالتبع قصدا اذ
بل القصد انما هو اثبات المرئية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين اذا كان الخبر جامدا

وما اذا كان

وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد
بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة فليس فيه ثبات لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة
ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمي اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض
واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف
من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا
من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف
لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم
على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص رح الله وانا اطلعك على حقيقة
الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به
في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا
لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد
لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه في مثل زيد
اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة نطقت الحال
بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا يتعلق
بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن
بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة
تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثل مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هذا استعارة
بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير
اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجتري وصايل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك
في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكه كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح
له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ
الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة
بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل
لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون
المجاز مانعا او نقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد بالطعام اتفاقا لا يثبت في غيره من المكيلات لان المجاز
ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض
سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز بالخيار
ايهما شاء من طريق المجاز لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام
الى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة
والاضطرار اليه استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب
الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي
العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فحيث الضرورة الى حمل المجاز الى معناه المجازي يجب ان يحمل على ما
قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم شرعي
غير ملفوظ فيقدر منه على ما يحصل به صحة الكلام من اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل
قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا
وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ما
ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد
المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى

الخاص

الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما لاجل بلاغة بعض الملائمة الضرورة لا لاجل من جهة السامع لتصحيح
الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده
كما يستعمل الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله
في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في
في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق في
مثل ان نقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث
انه الموضوع له والآخر من جهة انه متعلق به بنوع علاقة وان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز او حقيقي
انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به
في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا لاثبات الحقيقي جزء من مجموع معنى
الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون
الكل موجودا وتحققا اسم واحد لانه المجاز بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها
والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ولهذا لم يثبت في اللغة اطلاق
لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان استعمال اللفظ في
في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة او لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه
الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل
تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته
للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله
لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية

بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن يلبسه كل واحد منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدا يرمي واحدا يفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى له لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة قد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب لواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بشغله كل منهما بتمامه محال عقلا ثم اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فقط لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له ولو فلا يستحق او ورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد الاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب

بدليل آخر

بدليل آخر لا بانه مخالف للاجماع الصحابة على ان المراد الوطء ويجوز تيمم الجنب والمس باليد ولا يجوز ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في خمر كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما خامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ثم لو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما لو اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مبدئه مثلا المكتوب لزيد المختص به باعتبار مكتوبيته مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سبب العتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه هو الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله واما ان المعتق الاول اشغل لانه اصل والفرع اعالي الاصول كاغصان الشجر فمردود وكذا اذا اوصى زيد بان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كان له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على القبيلتين وان اوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان على بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يستحق عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الامان يثبت بالاب وينبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيحصل بمجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا قال امنوهم على الآباء

والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة
نكاح الجدات بالاجماع لا لان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع
الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي معناه مجازا اذا اضطجع ووضع القدمين في الدار يحنث لكون باقي جسده خارج الدار لا يقال
عرفا انه خارج وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله ليس المراد ان ينام او يضع القدمين في الدار
وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ
ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة
انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بان الدخول ماشيا حقيقة بغير مهاجرة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه
حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وحافيا بغير مهاجرة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان
مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار
عبارة عن الدخول يشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به ان يكون الدار مضافة
الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها
الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فيتمكن من السكنى فيها
فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها
او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة رحمه الله
انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فان قرن بفعل ممتد ما يصح
تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين وخرجت ثلثة ايام
وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف
اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره قوله وكذلك فيما اذا كان الفعل
الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره

يقتضي

يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على جميع اجزائه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد
الفعل امتد الظرف ليكون معيارا فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد
الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا
عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تع
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من
الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يقبل الامتداد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها
فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق
يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير واجاب الهداية قلت
هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا
اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف
اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة
فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب
فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق
في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف
للمتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتباره بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن
عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقديرا فلم يجب
كون الظرف معيارا فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه
ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية ما
وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما
بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل يحتمل ان امتداد
الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن مراده في الاول حمله على بياض النهار

وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصومي لم
وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والقرائن مخالفة
بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم
الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق
حين تصومي او حين تنكسف الشمس فان قلت كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو
ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لا اثره
وفي التقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها
مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيقبل توقيته بالمدة فان قلت
ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم
لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال
امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي
ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعاما متخذا من اجزاء الحنطة والاكل من الحنطة يعم الاكل عينها
والاكل مما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث عند
محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله
لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي
الذي يأتي عقيب التكلم والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين
او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة
بنذر وينوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء

واللفظ حقيقة

واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاراد بهما معا جمع
بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بالصيغة لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه
المتأخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة نزلت في تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية او العسل
على نفسه يمينا فمعنى تقرير المص رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة
موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر
في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا
لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا
تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث
انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم
الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة
حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص رحمه الله في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه
الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء
سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب
انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى
للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير الارادة فكانه لم يرد
الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا
ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب
الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعمل الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة

فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني تحريم ترك المنذور يثبت بوجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع
جعله اعتاقا قصد اولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي رح ان كلمة
سه قسم بمنزلة باسه كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز
كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة تشمل العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور
هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي حصلت فيه ولا لبث
فيقال رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز من استطعت
اي استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة
الطلب والايجاب عقلا وهو كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو عبارة
عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكين المامور من الفعل وقدرته
عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة
في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا
اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير
وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان
بمن شاء وان شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف جعل القرينة التي هي لفظ
خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ تكون
من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى
من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام
الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار

ادلته بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص بعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى
وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه
مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه
مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسما له لان العادة ايضا لا انه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون
الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر ثمانية امثلة بمنع القرينة عن
ارادة الحقيقة في الاوليين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف الخاص وفي السادس
عرفا وفي الثامن شرعا فلذا العام واللفظ لكن في السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين
فلا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها
وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء مثلا
فانغسل او غسل اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته
اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان
نوع متعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق
بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول
على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان
والشرائط المعتبرة بالشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار
اللفظ مجازا عن اللفظين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله
على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على انه المقصود والاهم في بعثة النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب
الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون
النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه

او لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله
على الثواب يدل على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
لا يبقى الصحة فالصوم مع كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رح
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي
ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به لئلا يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه
مثلا فرئنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت عن الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فلان نقول هذا الحديث
من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثا فلان عدم تناول الاعمال على العموم مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيختص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال
ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت
الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب
القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فهو والاشكال المشهور
وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة
بل هو موضوع لاثر الشيء ولوازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء واجاب
المصنف رح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين
ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه اثر العمل ولازمه وذلك
معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك
اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد به الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم
عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة
الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه
او نحو ذلك وهذا يشمل الثواب والصحة من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن

عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء
انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد
ان العمل مجاز عما يصدق عليه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا
على حدة فلا يراد به الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة
الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان
الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل
الثواب والصحة من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي
وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ
مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله وكذا لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام
فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالديباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى
ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف
عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه
يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب
الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض قوله
وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما
كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على
موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة
والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد
بالحقيقة في مسائل الاكل من النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار
ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار

بالتعيين محتملا كان المدعي او غير محتمل لا ابطال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لان اقرب المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به
المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبه فهو عين الجواب والخصومة دون الجحود مجازا
عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث
على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة
عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر
المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا
وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز
لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في هذا التعارض وهذا [illegible]
بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما شاملا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة الاكل من الحنطة حيث قالوا ان هذا الخلاف مبني
على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى بحقيقته لما كان
في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة
فيما اظهر لا في الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه لو اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار
والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز وحاصل ان موجب البنوة
بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك
ولهذا يصح شراء امه وابنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا الكلام الاكبر
سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم
هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له وما في وسعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالالازم قولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله
مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف بخلاف

التحريم

على التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام
لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحيل من حيث
نسبا منه وفي حق المعروف متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك
فلم يصح مجازا في حق ملك الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر وهذا القدر الذي ابتنى
بيان ان الحقيقة في المعروف النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب
من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب اشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير
واما ان يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي
وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب على ثبوت النسب
مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المعروف ما اورده المصنف من الترديد الشنيع والقصد الى جعل
دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل انما اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت
المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه
واكده وانما ذكر المصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المعروف متعذر
ايضا في حكم التحريم قسما آخر بناء على الحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد الشنيع لا يقال
قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق
المعروف وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والمراد يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم
للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
فقيل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية كان
ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا تنبيه على ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته عليه
مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع

نعم لكن فرحيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل او الملزوم سواء ثبت الوضع النوعي اولم يثبت
بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم
في اللازم هذا هو اختيار المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله
واعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا
فاجل العذاب بالركيك وانما هو الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن
اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي فيجب ان يحمل
على قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل واضاف البديع الى المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع
ايضا وتعدادها في الذكر قوله او مطابقة تمام المراد بهذا عطف الكلام ايضا الداعي المعنوي والعطف
على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة
بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وفسره
بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده في تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء
ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها
عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد
مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك
قوله بهذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رح وبينه بانه اذا كان
المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة
على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا
فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح في العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة
وان اراد بالمعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ
المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته
الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في
الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا

بقدر في نطقت

بقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق في استعمال النطق
للدلالة ثم اخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا
من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه وانما الصالح للموصوفية هو الحقائق دون
الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام علقناه في شرح التلخيص بعد هذا الفصل لبيان ان
الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في
متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك في الحروف نفسها والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل
الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا وقول ان عمرو لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية الخ
على المشبه فتجري الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة الاستعارة
لما شبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما شبه الهيكل المخصوص هنا واعلم ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة
تدقيق وهو ان التعليل اولا يستعار للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعلول العلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم
من ان يكون سبعا او انسانا ويتفرع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب
كما يتبع اسد مثل زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله
جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هذا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة
تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني
على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
باعتبارها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة
عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون

مشاجرة عنه فحينئذ جاز انه فيكون ما بعد اللام معلولا لاجل الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل فيصح استعمالها في تعقيب
غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة قوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مترتبا
نظاهر وان كان منصوبا فيقال تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه
ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعقيب هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام
انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب اولا كما في قعدت عن الحرب
للجبن واذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة
غائية كاف واعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي
الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض يستعير
لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة
الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس او ما يلحق بالبس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله
وعقبنا تذكر حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز
لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروف المعاني تغليبا او تشبيها
للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف
المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تتميز
بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي الجمع بين الامرين وتشريكهما
في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية
والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رحمه الله ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب
اي ثبوت ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رح ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك
بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني
استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تراكب

زيد وخالد

ت ركب زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو
قبله او بعده الثالث انه ذكر ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني
رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا في من لزمهم الالف بين الاسمين المتحدين نحو جاءني
الرابع ان من لزمهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك
جاز وحقيقته انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة
اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم
لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقارنا ولا معاقبا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود
الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل
اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون التعليل السبب الى ما ثبت
ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال
قوله تع فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة
القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب الترتيب
لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء
فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال كل عضو له
غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه
خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء
وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا يقال للعبد اذا دخلت
السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على
المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح
رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
في غسل الاعضاء بما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب
القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى
وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة الآية

على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدلوا على كون
الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله تع فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدا فقال عليه السلام
ابدأوا بما بدأ الله تع به فهم النبي عم منه الترتيب وامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم
النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وبفعله عم بلا نزاع لانه خبر مشهور وذلك لان الحكم في الاية
هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يقتضي الترتيب اولا ما يمنع التقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت
اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد قيل ان قوله تع فلا جناح عليه
ان يطوف بهما في ضعف ان يطوف بهما الا انه رد بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف
بهما لما كان عليهما في الجاهلية من الصنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلاث عندهما
فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر
بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك
بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا
من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية
بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط
على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند
وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة
تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط
بلا واسطة وبخلاف ما اذا تقدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام
ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون ثمه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع

وعندهما يقع

وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتوزيع انما هو في ازمنة التكلم
التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وحقيقته
ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق
ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان الكاملة
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخريين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث
مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم
او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في توزيع ازمنة
الوقوع وترتيبها ثم ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلان للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند
وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة
لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب توزيع ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم
واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله
وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة
وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها بحيث يقتضي الاول الافتراق
والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله
فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به
اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا
كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى
الفضولي الواحد في النكاح وفيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض
تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع الصغير انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج
فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما
معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان

ن

فلا يجتمع الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام واحد موصول بحرف العطف بان قال هذه
حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز المولى نكاحهما معا
او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر واما ان كان لكل امة مولى على حدة فان
اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد
واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه تصادف ذلك التوقف واحديهما لا يملك الاجازة في ملك
بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير او نكاح الثانية وانه يبطل في ذلك
وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح
الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو
بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة
اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى
لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى
تلك الاعبد اذ لو كان له وارث لم يتحقق الحكم الذي نصب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال اخر
ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة
الاول اكثر فلا يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا للنكاح
ليتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم
التدارك باعتاقها الثالث الحق وانما قال التوقف لانها لم تبق محلا لان تنكح بعد ان صيرورتها حرة
قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه يجب
السعاية والمستسعى كالمكاتب والمكاتب قن ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الشغل لانه بدون
اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية
في ثلثي قيمته ثم التغير انما يثبت اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا
مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط

او نحو ذلك



او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما ابدونهن
الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او العكس
فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبه ولا يدل عليه قوله وانما يجب حق اذا افتقر الاخر الى الاولى هذا الحكم
في مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند الضرورة
قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله انه يعرف بالتأمل ولا يخفى
عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان الحكم المستفاد من جاء يصح لكل لكن تعلقه
بالمتعددات ولهذا اجمعوا انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء
قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يخرج المال خالصا لله
تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة
عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادة المحضة قد يقال انه لو لم يكن اهلا لها
لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه
واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الواجب
عنه بعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا اليه ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى
بالنايب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كل من شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي
قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان
عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء القذف وحده قلت الامر كذلك فان الالم يتام برد كلامه
وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر يناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة
الزنا فانه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي
لكمال الزجر وعموم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام
ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة تمامه في واولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب
بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون

آه وتبه تحت اماآو لا فلان عطف الجز على الاث ره بالعكس شايع عند اختلاف الاعراض واما ثانيا فلان
افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تع ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين
يرمون فهو ايضا جملة انشائية فعينئذ يخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول
عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر
من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك
هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تظهر من ان قوله تع الا الذين استثنا بخراولئك هم الفاسقون او
او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول في الحقيقة
جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأمل فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود
الشيء والارواء الذي هو مبدأ والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف نتصور
اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتخلل من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي تخصص
بمجرد وضع الماء على كف او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا يصح ان يقال سقاه
فما اروأه واما قوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد ذهب صاحب
الكشاف الى انه في معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة
المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب في الرتبة قوله
ان يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق
موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق
لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق
الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية
قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه
قوله وقد يدخل على العلل دخول الفاء على العلل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب ووجهه
كون ما بعدها سببا لما قبله ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف

المص رحمه

تكلف المص رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية
لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاداء مثلا علة غائية للعلة التي دخلت
عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء
معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاداء علة غائية لاتيان الغوث ولا الاطلاق لتزود
لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا في قوله تع فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر
بتركه لذهاب دولته الى غيره كذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية
العلة لا للعلة نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على
العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاداء قوله او الى الفاء فانت
حر يتعلق في الحال بخلاف اد الي الفاء وانت حر فان الواو للحال فيتقيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل
وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول
مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل فالقطع بانه لا دلالة لقولنا
ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل
لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى حرا وانت مؤد الي الفا وهي
حال مقدرة اى ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الي الفا
تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء قوله يقع الاول اى في الحال
لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره
واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل من الآخر قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا الكلام
في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما ثم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف
ولا مبتدا وح لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى
الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات الشركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف
على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث
قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليق المذكور يخص الاثر وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فيصرف

اله الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا

بعم الجزء الاتي قوله كان المتكلم متراخيا تقدير الجواب عن دليلهما ان المتكلم متصل حقيقة فكيف

يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل الاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت

عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا

ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به

ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني

تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير

رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك

ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة

ولتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة متفرع على انه للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار

فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفرادها اوله الاولى اصله فكانه قال اولا

له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك

بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال

مثل علي الف درهم بل الف دينار حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو

تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على

الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق

الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق

واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اولا

دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله انه لما كان

لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن

بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير

واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول

لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة

وهو ممنوع

وهو ممنوع لا بد له من نقل ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد

على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه

قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف

عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون

برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا

بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو له

فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل

النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فيحتمل الاثبات فيكون

ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول

ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا

نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها

في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث

تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في

الاعراض فنفى ذلك التوهم فهي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون

في العطف بل الا اخبار واحد وليس في العطف بلكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران

احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضع النفي للاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني

زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بالكلية بل الحق مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه

لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن للعموم في كتب الاصول لكنه لعموم وغيره الا العاطفة ولم يغيره

في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني ما كان لي قط

يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني

ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى صار كانه قابلا للعبد متوابه لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له

علي الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة

لم يصح له التحويل ولا قرينة على ما ذكره والمجاز بالاحتمال هو انه وان كان في يده زمانا دا انتشر

انه ملكه لكن لم يكن ملكاله قط بل لعمرو فتصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح
موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترا خيا لان النفي ح يصير ردا للاقرار
ولا يثبت ملكيته عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد
عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل
فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى او وهبها
لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو والمقضى عليه لانه
لما وصل الاستدراك بالنفي فهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعنى نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير
الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل
ان مقارنة الكلامين تثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة
فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتأكيد الاثبات
عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر لان التأكيد يتأخر عن المؤكد
او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما
اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان
الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه
على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل
القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن ثبوت الملك
لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو معارض لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم
الشيء متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو
اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع وتقوم حجة عليه حتى يثبت
الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اى انتظم وارتبط والمراد
ههنا ان يصلح ما بعد لكن الخفيفة تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد
وما اكرمت زيدا لكن الخفيفة بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب والحاصل

بكون

بكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من
مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حيث يحمل الكلام عليه ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث
حمل على وضع المطابق السبب فنفى الوضع واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او للاحد
الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما
وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك في محل الكلام
وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان لا يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة
مثل وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم
هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر والوضع اليه
عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك
والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة
او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر
اى فليكفروا باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة
لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر
وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا وخبرا اخبارا حقيقة او لغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب

الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيرها وجه والعتق انما يتحقق في المعين
بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما يصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك
ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله فقدمنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء بمجازاة وإذا يزداد
الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء او
وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر فالاية توزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة قوله
المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه
الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية اتى
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه
جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد ابا قطع الطريق على قوم
يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام بعد ان اسلموا على انهم اسلموا ولو سلم
فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله
ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط
والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل ويصلب والتعدد من حيث
انه وجد بسبب القطع وسبب القتل فيجوز فيه حكم الشيئين وقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في العرنيين بقطع
ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد
الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان
ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم فيكون منهما على التعيين والاعم

يجب

يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني
الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات
الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه
لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير صالح لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال
لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عاطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير
في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث
فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين
بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا
او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او الاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف
رحمه الله هذا الحق الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين تفرد بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة السرخسي
حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه
لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر
مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين
هذا الكلام ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة
وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص رحمه الله سببا للاولوية
والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة
الامام السرخسي رحمه الله ان يكون التخيير بين الاولين والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة
اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر وهذا او هذا فان قيل
على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر وهذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون

المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لانه حينئذ يلزم كثرة الحذف
لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا احوا وهذا اخرو هذا اخر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل
لان الجملة القائمة بكل تغاير جملة الاخر كما في جائني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف
عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول قلت لا ينافي التغير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانية وحده
وبعد تشريك الثالث مع الثانية بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخرين جميعا
واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل او في النفي خبرا
كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع وقوله ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة
في سياق النفي فيعم وكذا ما جائني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد
وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث
والمثنى والجمع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة
فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمروا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل
على الثاني وهو ظاهر بل يحمل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم
غير معين قال ابن يعيش وفيه احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جائني احدهما او احدهم
والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه
اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحد لا منهما جميعا
والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغة ومعنى ولا تنبئ عن دلائل العموم فكذا لو وقعا
في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد
منكر غير مضاف كما ذكر المص رحمه الله الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال
اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف
الثاني على الاول باو والثالث بالواو صار فيه معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بالمجموع الاخيرين
لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على

الثاني دون

على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود والحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او
اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية
او مقالية على انه لانتفاء احد الشيئين فيفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة
اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكتسب خيرا ليعلم ان مجرد الايمان بدون
العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا التي لم تقدم الايمان ولا كسبت خيرا في الايمان لانه
اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فحمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان
والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان
يكون قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل
مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جائني زيد ولا عمرو وقال المحققون انه ان قامت القرينة
في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص رحمه الله من انه ان كان للاجتماع
تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فهو لشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا اكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه
لا تاثير للاجتماع في المنع وهذه اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا
او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين
وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا ما قالوا انها في الخبر للشك والمص رحمه الله
فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن
هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن
سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث
قلت ما ذكره مخصص بصورة الامر ومعناه منع الجمع والخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس
واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا
بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة

منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او كذا وطلق
هذه الزوجة او نكه قوله وقد تستعار اي او حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بفعل واقع بعده وكذا لالزمنك او تعطيني حقي ليس
المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني
حتى فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال
الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف
باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او
هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع
الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك
من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف
على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
او تعذيبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع
منصوب عطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل
الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وبالفعل
ان تعذر العطف فوجهه ان الاول نفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال
او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه
احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل
ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث
بدخول احدى الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وهذا نظير ان او في قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء
الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما
عطفا على تمسوهن او لا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان
تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان

على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع
الفجر كما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى
الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني
الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن يجب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود نفسه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط
كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها
بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون
جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في
العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو وتمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش
فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري
في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد
تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غايته وسببيته والاصل
هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد او ضرب لمدة وما بعدها صالحا
لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب
باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء
اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية
والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا كاسلمت كي ادخل الجنة فانه
ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له
بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا النظر ظهر ما في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو
السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حيث

احتمل الصدر الى السبب الامتداد والاخر الى المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا
للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في الحلف عليه ففي الغاية يتوقف البر
على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الاول ليتحقق
الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الشرط ثم
ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام
اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون
الفعل ثم ينتهي بقطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب بخلاف ما
الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف من الجواب بخلاف جميع احتمال الصدر
الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا
للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر
في النفي كما في قوله حتى تشاء الله فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي
مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في قوله هذه الامثلة فان اليمين تنعقد على الكل دون المنع والتعريف
على الروايتين ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية
فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى للمكافأة
لنفسه وفيه بحث لان المذكور ... ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول
للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة ... شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة و... ادخل الجنة على لفظ المتكلم
للفاعل ... الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي
واذا كان حتى للعطف المحض فمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص
رحمهما الله انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتاه وتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتاه ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ
الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع الترا
خي

مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر اذا اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال
فخر الاسلام اذا اتاه ولم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان
ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى ثم بعد ذلك غير
متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي
عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما قيل ان المسألة موضوعة في الوقت
اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى
باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم
النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لتفاوت المعنى وبطلان الحكم
قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل اخترعوا باستنباط
مثل جاء زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب
ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في اثبات المجاز الى السماع مع ان محمد بن
الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء ونازع فيه
صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وطلع
وانما يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب
بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب
من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اي الغاية لا لتراخي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء
بالشيء واتصاله مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة
بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت
الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع
فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود
التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها
في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة

الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة
بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس
ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر
قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني
وهو استثناء مفرغ يجب فيه تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا
الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا
من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم الملفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا
يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان
والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس
كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج بعض ما لولاها
ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بانك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا ان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر
مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى
الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه يحتاج الى
له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد
من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** فاذا دخلت في آلة المسح
المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا
يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لان المقصود
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس
فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان

ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وافق وقد ظهر ان المراد التبعيض
قال فخر الاسلام رحمه الله اعتراض على ما يطلق عليه اسم المسح اولا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الغرض به اتفاقا بل المراد
بعض مقدر وهو مقدار الناصية لان النبي عليه السلام مسح مقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم
تأدي الغرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على وجوب الترتيب وهو واجب عند الشافعي فالخلاف مبنيا
على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل
فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ولان التيمم خلف
عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** وتستعمل
للشرط يعني قد تستعمل على فيما يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبالغة يقال بايعناه على كذا
وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله**
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا
في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل
كلام الزوج فحملت على حقيقة معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت
للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك
ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك
ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة
توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من الشرط
من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه
يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي
على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل
على الشرط لكان لكل البدل بمقابلة طلاقها كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف فلا فائدة لها

في طلاق الثلاث بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء الطلاق ثلثها جميعا بخلاف ما تقدم فان غاية بينهما
في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين او للتبعيض وغيرهما
والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها
للتبعيض ودفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر علاقة
حال قوله انت طالق الى شهر اي لاجل التنجيز او التأخير فذلك والا يقع بعد مضي شهر حملا للاجل
الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التأجيل او التوقيت صفة لوجود
فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يتقيد قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور
بعد الى هل يدخل في ما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انه لا يفيد الا انتهاء الغاية
من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان تقع
ان تقع على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن تمنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده
شيء لم يسم غاية وفصل المص رحمه الله بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع لمجرد التكلم ودخول
الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء يتناولها الصدر كالسمكة للرأس اولا
كالبستان للحائط وهذا معنى قالوا ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير
مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا
الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت غاية بنفسها اولا ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل
الرأس عندهم ولا يتناوله عند المص وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا
فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط
ما وراءها فبقي هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها
لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي في الوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام
ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في زمان وجوازه
في غيره قوله وان لم يكن شرط جوابه لجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية

الى شرطها

الى شرطها قوله ان يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي
لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون فكذلك جزاء الشرط المحذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية
داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او غيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناوله هو
قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها للاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم
فافهم واعلم فعلم الى هنا ينبغه قوله وللتخيير دليل على اختياره من التفصيل وقد نظر من وجوه الاول
انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما
يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس
مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له
قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة
السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار
اولا انه لا يدخل قوله حتى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع
وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى انه
لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل في اخلافه الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه
لتشابك عظمي الزراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء الى المرافق فصار بيانا له وذهب
بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية
كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل
والثاني انه غاية الاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط
فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام
بهذا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم
الى عشرة تدخل الاول بناء على العرف ولدلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره

الصى رح فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت
معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه
ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة العاشر
والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه
لو قال على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا
من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه
كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة
واربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم الى عشرة لزم اربعة وخمسون
فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل كلاهما او احدهما
ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولا انبناء على انه
اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول
فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق ثنتين واحدة الى ثلث فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون
الاول فيقع الطلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف
لانه لم يجز لواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره غيره لان الثنائية انما هو بين وصفي
الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فالتباع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين
الموصوفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور
بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية
لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا
ثابتين وذلك بالوجوب قو وقد عرفت ما فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب
اللغة قو وقد حاج الاصمعي في ذلك فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين
الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رح انه قو لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله
ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون لاسقاط ما

لا لمد

لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بظاهر الاصل في كلمة
الى وقد سبق في كر بعث الشهر انه يتعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون ما
نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل
بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي بعضها
الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية
في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن
في اجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي
التابيد وفيه تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قو
في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد
في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في
يده ونحو ذلك قو صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث
انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت
في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون
اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في غد
يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخلاف هذا
ما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا ا
او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قو تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا
للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل
شرطا فيكون تعليقا الا اذا اراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل
في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع اسم
الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصح معنى
الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا

قيل منع قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق
ان تزوجتك قوله فلا يقع لو وقع مع كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان الجزاء
مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالشبه المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت
طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله
بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته ولو لم
يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم
الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع في قوله
انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل
قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الاشياء هذا قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف
اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح
لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدور
واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء
واعدام الحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر الثمرة في انه يكون يمينا على
تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق
لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي
انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا تعطيل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية
من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي
وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم مشية الله فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير
وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق
بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء

الله

ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة
لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم
يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل
مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم
يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين
ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود
الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله
وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم ط
في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المنتقى ايضا قبيل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا يطلق
بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف
وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه
قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان
بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله تعالى طلاقك والدليل
على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى
بتاخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق
بالثلث بعدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين
قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل
فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء
الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد حتى تتعلق مباحث بعضها
بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها
واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد
الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ط

ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة مع ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا
قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان
السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال هو ملك
الايقاع في الحال ودون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وتحديد مسائل القبلية والبعدية بغير الدخول
بها يتبع الجمع لانها لا تبين بالاولى ولهذا لزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم
او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحرف
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاحتفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى
يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر
الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب للضرورة
في اصل كلام المص رحمه الله عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون
جملة فقط اي من غير اعتبار الظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين
ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة
المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن
ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم
الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان
المعلق بالشرط كالمنجز لدى الشرط قلنا هو امر حكمي ولا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق
ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق
ممكن ما لم يتب والعجز انما يتحقق بالموت ومع لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت
لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت
حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود وكثيرا واذا يكون
كريهة ادعى لها واذا الحاس الحيس يدعى جندب والحيس الخلط ومنه يسمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن
واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل

عليه



ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك
بالتزين وتكلف الجميل وكل الجبيل وهو الشحم المذاب تعففا قال الاعشى وقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا
متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة
وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين **قوله** كلام
فخر الاسلام وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه
ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا
التنبيه على ان شيمة الزمان رد المراهب وحفظ المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك
فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك ويأمن مفاجاة المكروه **وعند** البصريين اذا حقيقة في الظرف
يضاف الى جملة في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله
والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه افاد بتقييد القسم بذلك
الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج
وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا
به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت
الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج
غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها لا باذا الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين
جملتين بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل
فشائع مستفيض **لا يقال** في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز
لانا نقول سلم انه يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يجعل
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي
ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا فانه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال فانه

من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل
فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله وقد تدخله اي تدخل
اذا انما يكون لامر كاين متحقق في الحال مثل قوله واذا انكرت كربهة ادعي لها عند نزول الحادثة
او امر منتظر لا محالة اي يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تنقلب الماضي
الى المستقبل لانه حقيقة في الاستقبال وما نحن فيه من هذا لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل
في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك
كذا ذكر المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى
الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله فاذا تصبك خصاصة على ما هو رأي البصريين والا
فلا نزاع في ان متى كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء
ناره تجد خير نار عنده خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما
للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فتعذرها
اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية
على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول بمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق
الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل
عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك
متقيد بالمجلس والمزيد عليه متى شئت تتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت
ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس
في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا
الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء مطلب كيف
على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يطلق من سياق هذا الكلام
ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها الكمال والاحوال
شروط الا انها تدل على احوال البنت في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق
بها



بها الا اذا اضيف اليها ما كيف ما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يجب معرفتها
في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا يخفى انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها
والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا
على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالمطابق لكلام المصنف انها
في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت
فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات
وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض
العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا او منجزا على مال وبدونه
على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا باتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقال في المبسوط
في مسئلة انت حر كيف شئت يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ
في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله ويطلق
في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية
بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل له
فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او غليظة وصح هذا التفويض
لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير غليظا بضم اثنين
اليه ومع بصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل
في كلام طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف
قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق
ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في قوله تعالى كيف
تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكون بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما

على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح فحاله
واحد سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة الوجود بآثاره واوصافه فافتقرت
معرفة ثبوته الى معرفة آثاره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر
الى الاصل فاستويا وصار تعيين الوصف تعيين الاصل واما ما ظنه المص رح من ابتناء ذلك على امتناع
قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل
فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض محسوسة
واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالنية تعلق الآخر بها
سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان
عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بالنية انما هو خصوص الكيفية
قد سبق تفسير التصريح والكناية وهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت طالق او حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو اراد من انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة
لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لزوال الابهام من استتار المراد
والتردد فيه قوله ولاستتارها اي ولخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندرئ
بالشبهات فلا يجب حد القذف الا باصرح نسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها ولذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح فلا يحد
بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر
الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا
بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور
كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام
عن المؤذي قوله فالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها
لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ
معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام

فيما يتصل

فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي
متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لزوال ابهام المحل وتعيين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ القائل ان يقول
ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم
بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف لا يكون
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية
الا ما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار المراد فلهذا
قال المص رح انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى
الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزم من طول القامة فيراد بالبائن معناه
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المرأة من صفة البينونة
ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية
بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك لان انتقال اللازم من حيث هو لازم يجوز ان يكون اعم
فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يعتبر مخصصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم
للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون عن غير وصلة النكاح
لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة
من عرف او دلالة حال او غير ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان
قولنا طويل النجاد لا يقتضي كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب

كثير النجاد عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا بوجوب ثبوت النجاد

الكشف تفسير علماء البيان والبلاغة على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيه انتقال من لازم
الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص
وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تعلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
واستبرئ رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات
بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة
في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللازم ان قوله اعتدي يحتمل عد
الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت
الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فيضحى للامر
والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه
في الكناية قد يكون لازما متقدما على ان هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها
واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه
الى الطلاق لان الطلاق قبل الدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونها طالقا
بطريق المجاز اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا
عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة
والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير
علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما عرف في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد ار
واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من
جانبه ايضا كاختصاص النعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة
مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة
وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة

ولا يجب العدة

ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب
براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى
ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك
وقع الطلاق منزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث
فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانه
وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد منه **قوله** التقسيم الثالث للفظ باعتبار
ظهور المعنى عنه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا
وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتاويل سواء احتمل التخصيص او لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد يشمل الظاهر نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزاني والزانية الاية والسارق والسارقة
الاية فيكون الاقسام الاربعة متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود والا
المشهور بين المتاخرين اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اما احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا
وفي المفسر احتمال النسخ وسيجي من كلام المص رحمه ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح
الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة
القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح
في النص هو كونه مسوقا للمراد لان اطلاق اللفظ على معنى الشئ وسوقه له غير آخر غير لازم له
للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته
ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب
التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى

الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم
التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقيد الظاهر المتفق
لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا
قوله ثم ان ازداد الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد
نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت البناء اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا
منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل والمعتبر في الاسلام في المحكم
زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال
النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد
قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقال ثم انه يتبين وجه زيادة الوضوح في النص
وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يتبين في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه
مما لا يحتمل التأويل او النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد
الدوام والتأبيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه
مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر بكون الظاهر باعتبار
لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي
انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ
انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار
قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل
النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة
اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني ان الامر اذا ورد في شيء
مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء
وهذا موافق لما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي

فذلك

فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي وموضع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان
اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى وان الله بكل شيء عليم وللمص رح في التمثيل بهما نظر لانه
ان شرط في المحكم عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عم الجهاد
ماض الى يوم القيمة فليس نحو قوله تعالى وان الله بكل شيء عليم مما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط
ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط
شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ
لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط
واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد
الملائكة والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم
ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى
لنسخ معنى اللفظ المؤول فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مفيدا لحكم واعترض
ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون
محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ويؤيد هذا اشتماله
الامر في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم من الخطاب ما مر بان الاستثناء ليس بتخصيص
فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون
مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومنه يسمى
محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم النص والظاهر وجوب العمل واعتقاد حقية المراد

لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة
باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو
ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعتضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص
على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالارجح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين
الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر
في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار
على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام
على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واما خفي الى المراد
من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد
بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا اختفاء
والمشكل مأخوذ من اشكل على اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب رده الى الجملة واجمل الامر اي ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس
اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق
الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن
مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ بما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى
الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك
ويقظته فله مزية على السارق في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة فلا
فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء
حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في
التطهير ولكن في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى
فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ادنى واما داخل العين فاتصال الماء اليه يورث
العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا

بلا خلاف ح

ويقال له بالتركي يانكسجي ح

الا انه

الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل
الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه بان
بعد والتحقيق ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب
والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله
او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة
اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار
القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة
مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل ما خفي
المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر
الى غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه
اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب
ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز
لان مدلولاتها حروف ولان الحروف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مما
مثل العين والقدم والسمع والبصر وجواز الرؤية بالعين وبالجهة وامثال ذلك مما دل
النص على ثبوته له تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية
والجهة والمكان وهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم
يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل
الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر فيه مفردات تشبيه فلا يكون من قبيل
المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة له تعالى بانها صفات كمال في الشاهد
والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون
بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو
كمال في المخلوق ربما يكون نقصا في حق الخالق وقد يقال ان النزاع في انه هل الرؤية

والكرامة يكون من عيب ونقصان في البشر والله تعالى وتقدس منزه عن ذلك
فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل لا يبصر
الاعين من جلال وللحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى
ادراك الكيفية فيكون من المتشابه لا ابطال الرؤية لا لاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى
يرانا فلا يكون من المتشابه لا ما نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم
الكلام قوله وحكم النص الطلب اي التكرر التعقيل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان
وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في التكرر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل
اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا بصيرة المجمل مفسرا كبيان
الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال
عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب الضبط
الاوصاف الصالحة للعلية ثم بالتامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه
التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على زيادة الوقف على الا الله والدالة على ان تاويل
المتشابه لا يعلم غير الله ورجحها المص رحمه الله بوجهين على زيادة الوقف على الراسخون في العلم الدالة
على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القران متشابها
جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين
الذين لا يتهيا استزلالهم وتشكيكهم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين في العلم بقوله الراسخون في العلم يقولون امنا به اي نصدق بحقيته سواء علمناه او
لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق
بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بعطف
الراسخين يحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف
والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية للابتداء من غير احتياج
الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون

لعدم

لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه لان الخطاب بما لم نفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون
بالمعطوف مع الاصل الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب
بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على المعطوف عليه ومعطوف بمعنى انه اوجد ذلك
دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب
بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كما لا يمكن ضرب
غير المهمل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال لا يضرب غير الجهل لانه لا تكليف لتحصيل
الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن لا ضرب له غير الجهل نوع آخر وابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في تجرع ترك الحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد والاجتهاد
جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها
من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف
مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم
في المتشابه ابطالا لاقوالهم ورفعا بالفسادها وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول
والثاني حتى نقل تاويل المتشابه عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه
كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا
يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا
القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فما تاتى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه
ما فيه ومن هنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا قوله ومسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست
كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثانية فظاهرة
واما الاولى فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني
التراكيب والصرف لمعرفة مباني المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز

ونحوها اولا الا على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها
ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق
الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء
وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض
العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع
وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية
في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل
فان منها متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة
ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يتألف منها دليل قطعي قوله في العدميات لان
مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها
كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة
تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم
قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة
على ان الاصل هو المراد به ويعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة
التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر
قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع
تواطؤهم على الكذب واذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن
المتواتر قطعيا قوله وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا التقديم
القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما
معا شرط واحد فلا يحسن افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل
هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان
يشبه البراغيث في شدة تحاشيها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد
بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي تؤتى بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء

كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم
والتأخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان
النقل يقبل التأويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز
تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى
اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات
اي الادلة القطعية يفيد القطع عبد الله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام
الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت ذلك بالتركيب الخبري وانكار ذلك
ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة
استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري
وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله
كالحكم اي كالعلم الحاصل بالحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف
الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا
بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني
ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة
وعلى ما ذكره المص رحمه الله ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه
او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه
عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء
والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان وضع ذلك اللفظ
لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد
فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحسن باعتبارها جعلها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق
العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص رحمه الله ان تغير الدلالة على ما ذكر

مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس اللفظ لزم بيان ان كلا من الموضوع وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك
بما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى
كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه
ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له والزم تكرر بعض الامثلة وقرر
ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم
ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل
للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تع واحل الله
وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع
له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد
الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة
سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة
هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا
اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام
ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة
بينهما كلها ثابتة بعبارة النص في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به
ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان
دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع
الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من
الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها

ما لا يصح

ما لا يصح له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل
من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة
النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاولياء العالمين بالوضع كانفراد الاب
بالانفاق واستغناء ابو الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي افادة الحكم على كثير من
الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع والتحقيق ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء
الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري
فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله
وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة
واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم
المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا
الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة
بمعنى ان كل علة يدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس
اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان
اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرد لكليته اقوى
من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد
فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول
لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون
نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص
المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص
المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في
قوله تع ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف بترك العاطف وحقيقة
الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا

في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل
هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية
بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي
وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة
ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم
واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل
الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في
الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا تقتل زيدا في السنة الاتية
قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا تشبيها حقيقة مع ان
القتيل حالة التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر بها الحكم الذي
جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه
طفلا حقيقة وقوله ع م من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس
بطفل والقتيل حال الخطاب قائله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال
اليهم ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم
السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام
الثلثة قلت جعله المص رح الله من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا
في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة
هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب
ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة
لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة
لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله المولود
انما يقال

انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء
اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه
الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يتبعون في العادة قدر الكفاية من الطعام
لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه
ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات
قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته
والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام
فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما فالواو الضابط انه
اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة
ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان
ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع العبد قوله ولحق به اي بالاطعام
يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق
دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام
لا يقضي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها بتمام
قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز
التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة
والمجاز وهو التمليك قوله توجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون
عينا لانها عبارة في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي
اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى
جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة حكما
وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه
فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما
تطعمون بدل من الاطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف

اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا
التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا للمحذوف اى طعاما من اوسط على انه مفعول
ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح
لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير
ومؤيدا بكون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل
بدلا يلزم مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة
من عطف المعنى على العين ويحتاج ايضا الى التقدير اى طعام من اوسط ما تطعمون
ويقع لفظ اطعام غير مقصودة بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين
اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك الاطلاق
بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما وسيلة مقصودا خروج عن القانون
ولهذا جعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة
الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ
له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد
كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة جواب
عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالواقع اشارة
الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصل
النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب
ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه
من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي
استدل بالاشارة على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم
للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر
جزء من الليل متصلا ليصير الامر ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون

النية

بدون النية فلابد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان
يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن قوله ويسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت
ذلك من فحوى كلامه اى فيما تشممت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم
الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا
ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة تنبيه للمخالفين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون مع
ضرورة كحرمة الضرب مع حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة
الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم
بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد
بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها
على المراة في الحديث في قصة اعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما
بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني
على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم
بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر
عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما في النهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق
ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد
من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة
بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها
لعدم المنافاة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود
النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد الصومين عند كون المراة
صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الطبع يبيح الافطار فوجود
بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب

هو اف والصوم للاتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا للاتلاف
الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني
ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن
الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد
صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع
كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة
مكتف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم منه اي في ذلك النص الوارد
في الزنا ان وجود الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار
تبدل المحل كالسارق والطرار وغيره فوجوبه في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس
وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي
على كثير من المجتهدين العارفين في اللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب
للحد هو محرم وقضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت
النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا
بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد
تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا في الطرفين لميلان طبعهما اليه
بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بالطبع
على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر
احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك
محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة
الطبائع السليمة عنها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا

في الحرمة

في الحرمة ح

لا الزنا ثم سفح الماء ومثله في الشهوة فنرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء
ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب
بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض
اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض
كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب
البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه
لا يجب به الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين وعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص
الا بسبب القتل بالسيف ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب
للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل
ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون
الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله
الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة
وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا
يتم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية
ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية
التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل
خطأ او بنقض البنية ظاهرا كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل
واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة
كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة
ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ
معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة
الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة الحنث والكذب فالدائر
بين الحظر والاباحة يكون صغيرة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم

اسه تع ومع الحظر من جهة الخبث والكذب والداير بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها
العبادة التي هي الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد
والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة
الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل
الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى
بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب
الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم
وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال
الاول ان القتل حرام محض فكيف وجبت عليه الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل
جوابه ان فيه شبهة الخطا من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب
جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل
السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل
جوابه ان الشبهة انما يؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة
في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل
وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن
من الرجوع الى دار الحرب فكانه منها والكفارة يقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية
الافعال فتثبت الشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت
بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية
ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق ه
كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لما روي انه قال اقل الحيض

ثلثة

ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها
ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر
حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصه
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا
مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فيقدم
على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مخالفة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا
الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله قوله
الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يتقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة
في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص ه
فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة
النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى
الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة
الموضوعة لافادة المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على العام
المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول
ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزء من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده
لا تعطه زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل
المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا
لو سلم فكفى بمنعه في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل

واحد منهم من لا يقول له اف ان لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع
القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع
الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت بنوعيه ما كون المعنى في الدلالة مدركا
باللغة فان حكمها مستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقياس وهي
احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم الشبهة الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انها يثبت
بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة
الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندري بالشبهات بالقياس اي الذي معناه مدرك
بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه ح بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة
لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب
ليس مما يفهم لغة بل رايا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
او عوقبه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف
ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له
وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء
هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا
المثال والمراد باللازم ههنا ما هو اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل
ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال عن المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره
مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضي لازم متقدم
وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه
ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرطه

الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر
في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه
البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا
التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام
البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال بعته منك فاعتقته
عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه يحصل معنى متعلق
باعتقه من معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصالة للبيع على ما هو نحو الصريح اذ لا يقال بعته عنك
بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه
قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال
اولا يوجد بعينه فوجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة ليقع العتق عن المامور
دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه
يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار او رطل من الخمر لان القبض
ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل
السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل بدونه ولان
الفاسد تضعف احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق
قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له
اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي رح وتحقيق ذلك
ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير
وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم
له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحد منها

كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى
وان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته
ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان
اكلت فعبدي حر ونوى الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني
النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لا اختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع
عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحذوف عليه في كل صورة لا على عموم
المقتضي وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه
شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل
شرعا موقوفة على اعتبار الماكول قوله فان قيل تقدير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم
في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه
نكرة في سياق النفي بمنزلة ما [illegible] صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقدير
الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة
الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر
لان المصدر ههنا للتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت
فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في
موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد
الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من افراده ثبت
الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد
بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير

السؤال

السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص
يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك
او احد نوعي الجنس بقرينة كون الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة
من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل
فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون للاتصال
في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت
المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منهما او لا ولهذا
يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله
وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وهما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه خصوصا على ترتيبه
ولذلك اخذ ابحر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه
مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت
عند ابي حنيفة رح نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق
وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث
اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم
جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل
بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك
اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة
بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على ماض لا على مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل التكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق مقارنا

ودلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق
من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لان لطلب الطلاق في المستقبل فلا بد من
الامر تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في بحث الاكل ان
المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وطلقتك
طلاقا وانت طالق طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قيل
فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو
المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار
بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص رح فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا
الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الايراد
ابتداء على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء فردا يريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص رح واذا كان
الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح
بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ لكنه التخصيص
ويرد على المص رح انه فرع عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز
اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل
بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني
والطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا
لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال
هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا
اللفظ بقول المأمور اعتقه لانا نقول معنى التقديم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام
فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع من الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد

الايقاع

الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون
هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع
هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها
من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا
حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما
طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة
من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق
اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال لرجعية انت طالق
بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق
وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المص عن التصريح بكونها
اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا اولا
فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للمرأة وهذا ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بلازمه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده
عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا
على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية
انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رح ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر
العالم للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق وهذه
عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت

الا اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي
هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في
الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج منشأ عنه ثابتا
به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا دفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه
اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق
لانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين
انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان اول
انت طالق ذات وقع عليك التطليق ليس ببعد من ذلك وح يصح نية الثلث
لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك
على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق
التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل المراد انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية
التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولو انه ثابت
في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه
فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صح ههنا ايضا
النقض ولا يندفع الا بما ذكر المص رح قوله لان المقتضي في اصطلاحهم تعبير لتركيب
يكون بمعنى لا يكون ح قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على التعدد بل
على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه
اسم جنس قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضي
بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك
لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة
وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة

موضوعا

موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا
لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضي وهذا تكرار يحسن
وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز
قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاخرين المتيقن بشكل ما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين
الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في
الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط
انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام التطليقتين اليه وعدم
ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وربما يتصل وجه اتصال المحذوف
بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق
منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته
المنطوق والمقتضي مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه
ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او
او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغير
وعدمه فلا تغير في مثل فانفجرت وفي قوله تع حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي
اي ارسلوه فأتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم
في المقتضي وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضي قوله فصل
ثم ان تعنيه المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا
للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا
لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص رح ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك
مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص رح حصر الشرائط في المعدودات وسكت
عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها
الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تع قوله

قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا
بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس ويحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي
بدلالة النص في الصورة الاولوية وبالقياس في الصورة المساواة على ما هو المذكور في
اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان
الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية و
المساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد و
بالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني
بدلالة نص ورد في ماعز قوله والا يلزم الكذب والكفر في قول من قال محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم وزيد موجود ونحو يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد عليه السلام
ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب
وكفر لوجود الباري تعالى والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم
ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص
بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى
التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في
جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب لو ادى الى نفي المجمع عليه وهو
تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان النزاع ان تناوله
اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي
الحكم ولا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع
القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط
مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في
ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع
للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد
كلاهما بانه لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم

ويدل

ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في اشياء غير ذلك المحل وعدم تناول النص
لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق يعني
ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نفي
شيء عنه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره
فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك
بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف
بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا فلهذا استقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب
بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة
جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان
هذا المعنى فلولا انهم عارفون بانه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره
اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء
فان قيل يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثير الفائدة انما يحصل
بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة وهو تكثير الفائدة
عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والموقوف
على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة



وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم نذكره لظهوره الثالث انه
لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان الحكم
مقدر بعدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقبح تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة
مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم
ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج
في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر

وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس
المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق
الحكم بالشي المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفا المعلول
بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا الاستدلال
على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم
دعوى ثبوت شي والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان
الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصلح
ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به البعض ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة
وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى نحو وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه
هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع
وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير
مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر
لبيان القصد في لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان الاسم
والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا اشفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف
رحمه الله كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك
معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية
في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم بتقرير الكلام
ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ما ذكر
والشرط منتف واذا فيلزم انتفاء المشروط واما ان الاشتراط فظاهر واما انتفاء

الشرط



واما انتفاء الشرط واما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا
في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكل واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز
عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة
على نفي الحكم وفيها نظر من وجوه اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص
في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره
ان شرط ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال والحادثة
ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف
او للمدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شي لما عرفت وكانه فهم من
التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي تقليل
الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه
القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل
لعدم ظهور شي من الموجبات بعد التامل والتحقيق قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا بعض ما ذكرنا
من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء
المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها قوله ولان الفحص درجاته فيه نظر لان القائلين
بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ومع
يحصل الظن وهو كاف اولا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه
لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة
من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا
المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان
العادة جارية بالاتصاف للمذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كقوله
الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء المؤمنات في الغالب والعادة جارية
بذلك لصح ما ذكرناه قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر

فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الزاني انما ثبت لها في وقت الدعوة وكان انفصال
الولد بين الاحزاب قبل ظهور الزاني فربما فيكون ان ولدي الامة قوله في ارض كذا الحق ان يكون صفة
وازنا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة في جهة انه
تقييد وهذا كما اورد وانفحت التخصيص بالصفة قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
قوله على الشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء
ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط والجميع ما ذكره في الصفة
من المقبول والمزيف جار ههنا قوله بالحجة ولان مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض
من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم
الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة
فلا تؤدي زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم
الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب
عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل علق عليه
الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه
وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف
العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة
او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر
انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب ينتفي بانتفائه والا
فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه فيحصل الظن بالمفهوم
ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح
الحرة فلينكح مما ملكه من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة

وكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعنده
هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم على انه قد يجب
الشافعي رح في ان التخصيص يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا اليه هو قد يجعل
في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا
وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال
وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز
لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف فرع قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يدل على ثبوت هذه
الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت
عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من جنب دلالة
اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب
الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا
بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف
والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرية الكلام وان كان انشاء فانشائية وعند
اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر فقال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط منه
واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما
وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها وقال ابو حنيفة رح الى الثاني وجعل
الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار
انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن
الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عدم التقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي
وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين

او يكسوه قبل ان يحنث بناء على ان هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط
واثر الشرط انما هو في تاخر الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل
هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء لمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قدر هذا الاصل
في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا
والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها
اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى
من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز
تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدنية لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل
وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني
اما عين وجوب الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل
عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب
وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وحقيقته انه يجب عليه في الوقت ان يصلي
بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق
الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام
انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان
الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل
شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز
وايضا معنى الحرمة المنع ومعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل
ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن

العبد

عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء
الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انكروا حرمة
الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل حرام قبيح والاقرب
ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها
سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان حرمتها لمعنى فيها ولا يقال
حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا ينعقد اي المعلق سببا
للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في اثبات ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب لما مر ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت ثم انت طالق بوجود
السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء
ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول
في المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق
غدا واجيب بان التعليق يمين وهي تتحقق بالرفع اعدام موجب المعلق لا وجوده
فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب
في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل
كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل انت طالق ان شاء الله **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه
السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين
نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا الوجه الاول ان اليمين

انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون
اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه وذلك الشيء الثاني
ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها
انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة
من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول
على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم
والاحرام يفضيان عند ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب
الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع
العقد كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العقد علة لايجاب الاصل
لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر
بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي رح بين الحقوق المالية والبدنية
بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف
البدنية باطل لان الحق الواجب لله تع على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف
هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تع فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يؤدى بها
الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب
هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت
النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية
وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في
حقوق الله تع لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع
الخسران **قوله** وتعيين الوقت لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل
وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق
بان التأجيل انما دخل على الثمن فيقتضي تأخير لزوم المطالبة ولا مانع لمنعه السبب
عن الانعقاد والملك في الثمن اولا جهة لتأخير الشيء عما لم يدخل فيه وشرط الخيار

دخل

دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة
تندفع بدخوله في تأخير الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب
لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت
واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان
الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فيلزم تأخير الحكم
عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي
الشرط لكونه من الاثباتات فيصير الشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل ان يقول لا نسلم انهما
ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية
لازالة الرق **الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث
المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة ونحوهما وذلك مباحث الامر
والنهي **قوله** اللفظ المفيد الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام
اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد
الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس
اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العارض لا يحتمل الكذب كخبر الشارع رح ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق
باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا
غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان
اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة
نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار
اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة والمقصود تعيين لفظ الخبر
وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار

الشارح لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالحكم به في خبر
الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى
انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ
وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف
الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان
الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان
بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر
الذي هو مجاز عن الامر هو المجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف
الى الثاني وان المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر
المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي
او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر ههنا في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما
يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر
والنهي قال الامام السرخسي رح احق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني
هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو
وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع
او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء
ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا
اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل
من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن الفاعل على سبيل
الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء ولهذا قال ابن
الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي

ويرد عليه

ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه
صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل
وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول
وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول
انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد
لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح
الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر
الذهن منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا
وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا
او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل
قلنا انه لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء
من جهته قوله والامر اعادة صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى
كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا
فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء
والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع
بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل
اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالآية الدالة على كون الامر للايجاب
يدل على ان فعل النبي عم يدل ايضا على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب
ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول

والفعل في القول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل
عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان
بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان تقول حقيقة
امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون
لا وهو المختار ويلخص لنا مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع
عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد
اي فعله لانه الموصوف بالرشيد وكذا قوله تع امرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر
اتعجبين من امر الله تع وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني
اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا
النص ان فعله واجب الاتباع وهذا معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته
ثابت بدليل مستقل قوله فعلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص
رح على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان
الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له
بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل
هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع
النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة
افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل

على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق
منه امر بمعنى فعل وامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يدل حقيقة على الفعل
بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من
ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق
حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر
فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون
برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء
على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال تشبيه الداعي
الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان
الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد
من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به
وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجاز من باب وصف الشي بوصف صاحبه قوله سلمنا
لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يكفي اثباته بالنقل من ائمة
اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل
موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل
المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب
ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل
المص رح على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك
لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم
هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم
ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك

وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع
اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ
موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو
خلاف الاصل فلا يجب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني
الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة
على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين
لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع اللغوي انما هو العبارات لا غير
وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو
القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام
ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد
الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغتها وكلاهما ضعيفة لان انحصار
الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون
الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون
انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست سهوا ولا طبعا
ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال
عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه وكثرة الالفاظ المترادفة
بما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال لاحتجاجهم على النزاع فلان كون فعله
موجبا مستفاد من قوله صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس
الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي
عبارة المص رح تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا
الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة
يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة
بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي

بالصحابه

بالصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك فقال عليه السلام ان جبرئيل
اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا
فليمسح وليصل فيهما وبما روى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم
ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما
لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار
اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان
ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لما ادعى صيغة افعل
وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي
الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها
مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده
موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط
او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب
الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب
منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف وهو قريب من الانذار مثل قوله
تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان من العباد بقرينة قوله
مما رزقكم الله وقوله ادخلوها بسلام اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام امنين وقوله
انجلي اي التمني جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من
قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها لا للترجي وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة
الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض
بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس

للامتنان خ

موجب افعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة
بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء
لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا تحمل جملتها
على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث
لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه
للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين
في الامر وافقوا في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك
لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا
وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف
في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس
لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق
بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل
على تعدد المعاني وهو الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل
الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة
نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط من هنا
شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا
والياس نحو لا تعتذروا قوله وبهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق
قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو
الافهام والاشتراك يخل به فلا يثبت الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه
لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين
الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول
كه

باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا
وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة
فان موجبه ايضا واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد مع
قطع النظر عن الامر المذكور في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله
انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة
من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة
وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لكمال الطلب
والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فجعله للاباحة
او الندب جعل النقصان هو الكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة
بالترجيح اعرض عنه المص رحمه الله وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات
منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان تعلق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخويفهم وتحذيرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب
في الاخرة يجب ان يكون بمخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به لان موافقته الاتيان به
لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته او لا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اليه
مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فحوى الاية للتحذير
عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى
للتحذير عما لا يتوقف فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
المأمور به واجبا اذ لا محذور في غير ترك الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف
والحذر بقوله تع فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان بعض مل

الاوامر للوجوب في الجملة والامر للحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى لحملها
للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير
دلالة على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى
ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون في غيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب
ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر ولحاق الوعيد بها فيجب ان لا يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما
كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
الضمير في قولهم لمؤمن ولا مؤمنة لعمومهما بالوقوع سياق النفي ومن في امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم
المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة
في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النفي ثم لا بد هنا من بيان امرين احدهما ان القضاء هنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه
اتمام الشيء قولا كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم وفعلا كما في قوله
تع فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الله سول
يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على ارادة الالهية بوجود الشيء من حيث
انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تع
اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين
منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه
لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح يثبت
الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون
الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد في الامر
في قوله تع من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا
نصبا على المصدر او التمييز كما في الحكم في الابهام او الحال على المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول

جائي زيد

جائي زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تع ما منعك الا تسجد اي ما منعك
السجود وعلى زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع
الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار دون الاعراض وهو انما يتوجه على تقدير
كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني
السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود
للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له
وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة قوله اذ امرتك دون
ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى
اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تع انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام
مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير
في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم
الى انه حقيقة وان الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان
لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القائم بذات الله تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله
ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهي الوجود جاز
تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل
لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله تع كن فيكون
مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اي امر كن اما على الثاني

نظرا الى ان معناه نزول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه
دالا على الاول فلا نجعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد وبالتكلم بهذه الكلمة
وترتب وجود المامور به عليه فلو لم يكن الوجود مقصودا بامركن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامركن ولما يكون الوجود
مرادا بامركن يكون مراد جميع اوامره تع لانها كلها من قبيل امركن لان معنى اقيموا الصلوة
كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
من كان التامة وامر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على حدة من كان الناقصة
واذا كان كل منهما طلبا للكون يجب لكون المطلوب اى حدوث الشيء في امر التكوين
وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع
الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون
للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا بالنسبة الى مشية الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء
الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل
الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب يفضى الى الوجود نظرا الى العقل
والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره
فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور حقيقة واعتبار كون المامور
مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر ما يكون
من وجوه الطلب وهو الوجوب حلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره
فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت
نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت
الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه
لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد
لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطاليبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى

الالزام

الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم
باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها
على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة
لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به
في اوامره تع وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره تع
واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا
لو كان امركن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان
ازليا لزم قدم الحوادث وايضا لو كان ازليا لصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود
الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير
قول وكلام ومنها قوله تع افعصيت امري اى تركت موجبه دل على ان تارك
المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها اى ما كان المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها
قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم
الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على مخالفة الامر المطلق
واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع النهي عن تركه نطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير
وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلفوا في ان الامر
الامر بالوجوب فما موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل
المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة
انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر
الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب

الالزام

اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام الدال عليه الدليل الرابع وبالبعض اعنى قوله تع انما قولنا الاية واراد بالبعض الايجاب بمعنى الطلب الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكورة چلبي

ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به چلبي

كالامر بطلب الرزق والكسب المبعث بعد الانصراف عن الجمعة وعن عبد بن سعيد بن جبير
اذا انصرفت عن الجمعة فساوم شيئا وان لم تشتره وقيل للاباحة بالاصطياد وبعد الاحلال
واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في
الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد
فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله
ان قوله وابتغوا من فضل الله تعالى للايجاب على ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين
وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بانه للندب مما ذهب
اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال
فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة
وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر
لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة في الوجوب خاصة
ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب
وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل امرت بصلوة الضحى
او بصوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة
ليس بحقيقة بل الخلاف في اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب
كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وكون ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكر في اصول ابن
الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة يطبقون على ان الامر ينقسم الى امر
ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون حقيقة الامر مجازا في الندب واما الاباحة
فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على

مقابلة

على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به
وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل
بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة
معينة والمباحات التي بها يحصل ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام
فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص خلاف الكرخي
والجصاص فلهذا ذهب الشارح الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر
واول كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب
والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان في هذا التاويل ظاهرا
لتاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي
ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر وانه
علاوة على الآخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا بناء على انه يجب
في المجاز استعمال اللفظ فيما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين
موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء
فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع
له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما
فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة
فيكون مجازا او من قبيل اطلاق الجزء على الكل فيكون حقيقة قاصرة وذهب البعض
الى انه استعارة مجاز مع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع
امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل
في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد

بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما
على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب في الوجوب
بعض في التقدير كانه قاصر لامغاير وهو لم يجعله جزأ وقاصرا بالتحقيق وذهب المص
رحمه الله الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قدره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا ليكون
المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل لا دلالة لها على جواز الترك
اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك وامتناعه وانما ثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء
من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الا حة
والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفعل الذي هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الندب في الفعل بواسطة القرينة فان قلت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل
مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله
ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقلت
عن المصنف رحمه الله من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز ممنوع بل مقدمته
(اي بكون جواز الفعل جزءا من مفهوم الوجوب) (الفعل)
قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو
عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح و

الندب

والندب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال
ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس
معناه ان وجوب الشيء مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام
على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب
والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس
الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكره من ان الامر لا يدل على جواز الترك
اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يجعل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن منه
مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا
باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا
فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصيته كرفع
جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الوثن بجامع كونه حيوانا او ناطقا او نحو ذلك
بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف
الفرق بين صيغة افعل او لا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل
ومدلول الثاني جواز الترك لا ان كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة ان المراد انه يستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة
على اولويته والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا ويطير
حيوانا فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير
ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا باذكار تمام التحقيق قوله هذا اذا استعمل بمعنى

ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع
الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت
في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع
الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل
الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله
ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام الحرم ودلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي
يعني تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة على الخلاف
الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد وقوله يحتمل
عدم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع مثله
افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة
وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك مدة العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة
الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان
ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة
العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة
مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب
دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع ابن حابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال النبي صلى الله عليه وسلم أكل عام يا رسول الله لو لم يفهم
لما سال لا يقال لعله عرف ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار
حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره

الحج

الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات
وانما اشكل عليه الامر حيث انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني
البيت وليست بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث اقرع بن حابس فهو ما روى
ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع
بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قال ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر
قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب
الشرايع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله
بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضربه قليلا او كثيرا او مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع بن الحابس
ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان
ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضعف في قوله يحتمله باعتبار
ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار
الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه
ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود
المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون
ما نحن فيه ومع لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر المقيد
بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار
او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عنه

او الفعل ضربا جم

عن جميع ذلك وهو لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف
يحتمل التكرار والحق انه يرد عليه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص رح
في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا اعرض في التقويم عن هذا المذهب لان المطلق
لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق
في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله
كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط
يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع فذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر
لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا
بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا تقتضي الا شراء اللحم مرة
واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول
الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا
بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به
ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا على المجموع من حيث
هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من
التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت
الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين وصم عشرة
ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا
اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فيه الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك
وطلقي نفسك فسيجيء في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد
فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلق اذ لا نعني باحتمال الامر

العموم

للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار
السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في اشارتها على ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل
اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف
اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد وبمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق
الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع يد السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو
باطل بالاجماع ثم الواجب سرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق
والتي سرقت سرقة واحدة فيقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة
قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولانه
تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق
وهو البدن وكلام المص رح ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين
مراد بالاجماع فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير
القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع
قيام الواحد الحقيقي بالجميع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق مثلا ورد فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به
ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء

فصل الاداء

الامثلة الاربعة امثلة لغير الموقتة وترك الامثلة الموقتات لظهورها حسن چلبي

وانما قيد فيما لا يتصور ... الاداء فيه حسن چلبي

ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء
النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع
كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء
ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة
على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم
ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه
متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين
الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال ع م فليصلها
اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها
المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله الاداء والقضاء من اقسام
المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان
او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر
لا ما وجب ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ومع يصح تسليم عين الثابت
مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه
وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين
ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية
والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة
الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون
ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس
حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان

بها كان

وهو الوقت في الصلوة مثلا

احتراز عن الاداء والاعادة في وقته

في تعريف القضاء

وهو النوم والحيض

بها كان العبادة حق الله تع فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم تعتبر التقيد
بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال
الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب
لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه
فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم
الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان
يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر
امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل
مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح
الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح
ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا
قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء
قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء
والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي
البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل
اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به
الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله
ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب
ولا يختص بموجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل
قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركة
بين الاباحة والوجوب والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل
فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلم لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كما نقول

الى الغير الاعلام

ثم ولم يتعرض للمباح اذ لم يسغ في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا
الا ما ذكر صاحب الكشف من انه
ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون
الامر حقيقة للندب والاباحة وان
الكل موجب الامر
صح صح

من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنا
وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق
من الاختلاف في ان الاسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب
جازما او راجحا او فاسدا ولكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب
الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان حقيقة
الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل
منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع
اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين
ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في
في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء
مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير
معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض
بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء وفي عبارة
اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الحكم
كالوقت مثلا والى هذا اشير بكلام المص رح في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي
ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء
واحتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف
القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة
وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبيرات عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله

فاذا فات

فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص
اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال
لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسمية قضاء حقيقة
لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط
وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب
عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز
بقوله وله مثل من عنده من الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر في التكبير في غير ذلك الوقت فان قلت من جملة
الهيئات والاوصاف الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق
العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا
فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر مما يماثله
في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز
الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة
يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم اسم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق
العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يقابل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان
فقد انتفت في غير العمد لقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد
بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم
انه يريد الآية والحديث في هذا المقام التمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة
لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا كان عامدا



وبهذا انه لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل فوات
الشرف غير عامد بهذا الاتيان بالصوم في ايام آخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض
شيء آخر بل مع ابقاء انه بمنزلة الآتي في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال
بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام
على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا
ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذورات الاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة
عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة
ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل
مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا اذ ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذورات الاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لاقتضاه ونحن قاطعون بان قول القائل
صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة ولو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما
يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر
بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور بقي
الوجوب مع نقص فيه ومع لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا يكون
صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او هذا الشهر
مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتداء
ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فانه لو كان القضاء
بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون

الصوم



الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه يجب
بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود فصار
بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب
الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان
المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء
بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب
قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه
بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية
الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشرع الفعل على المكلف بايجاب
المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف
على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشرع وتقرير
الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر
مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث
لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى
فاذا عاد لم يتادّ في رمضان الثاني قوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب لقوله لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه
التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه
مما لا يلزمه بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء

مما لا يلتزم

بر كمن قوله عليه السلام من تقرب فيه بخصلة
من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما
سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن
ادى سبعين فريضة فيما سواه كذا في شرح
البزدوي حسن جلبي

لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص للاعتكاف
في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه
لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت
بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة
هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام
ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة
الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز
عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع
شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل
الصلوة مضمونا بشرطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين
احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب
القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل
على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت
اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو
ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله يتأدى
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه
وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وجه اولوية سقوط النقصان امر ان احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها

خير

خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة
وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة
وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو
خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف
الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان
الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان
وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه
حتى لا يسقط الا بعارض ففي النذر بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى
سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته
خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب
المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا
الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا
بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى
الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه
فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد فيه من بيان
المسقط مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مخصوص فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب
لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه
ثبت الحكم لوجود السبب مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام
الداخلة على الجملة الاسمية التي هي مبتدأ ما ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان
والرخصة لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر

رمضانا مغايرا للاول لنذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه
وهو معين الآن فرق في تقرير السؤال ولا يخفى ان في شهر رمضان الآخر كان ينبغي
ان يكون بالتنكير ولذا قال المص رح في رمضان آخر لابهامه والى رمضان
الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف
ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان
بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان فلم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة وقوله سقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود وذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التعريض ليستنتج منه ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي
هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات
فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
موجبا له **قوله** او فضيلة شرف الوقت فضيلة يتعلق قوله ثانيا لان الاعتكاف مشروع
في جميع الشهور الاثني عشر وبهذه الفضيلة لا يوجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة
الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله**
وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء
بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا
لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة فوت دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان
مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب
القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف
بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول
لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع
له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور
لا يدل على ان الوجه الاول احوط في الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل محط الكلام

في صورة الفوات
في الفوات والتفويت ان يكون الفوت باختياره
احوط

بنتيجة الدليل

بنتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني غير الاحوط
هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رح
لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير
الثاني ولهذا اعترف الاجيبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا
لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت
قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم
المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان
الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان
الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار
فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء
المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان يجمع جميع الاوصاف المشروعة
فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول
واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر
الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال
اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
يصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص رح ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر
داير بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما
الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر
او شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم
الصلوة التي شرعت فيه الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها
بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها

الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو ادا شبيه بالقضاء وفي لفظ الهدى
رح اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء
فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لاجميع صلوته في حال المسبوق منفردا اي فيما سبق
به فيكون اداؤه قاصرا في التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على كونه قد يكون عبادة تامة
كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة
ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر
والشبيه بالقضاء هو ادا الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه
على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول
الصلوة وفاته الباقي فان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف
الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله ادا باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار
فوات ما التزمه من الادا مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة
له والمشاركة معه بمثله اي بفعل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة
الا انه لما كان العزيمة في حقه الادا مع الامام لكونه متعهدا به وقد فات ذلك بعذر
جعل الشرع اداؤه في هذه الحالة كالادا مع الامام تقديرا كانه خلف الامام ولما كان ادا
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل ادا شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالادا
قوله في الوقت او لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بالـ قوله وقد فرغ حال من ثم الامام
والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير
لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله ولهذا القضاء
يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة في الحج يشير
الى قول العامة ان الحج يقع عن مباشره وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة
يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الامر فظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظاهر الاحاديث
وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال الصادرة عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما

غير معقول

غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة في الحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل او للثواب
ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الثابت في الصلوة ولا صفة الجودة
الثابتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه
لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي
نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لانه من ابطال
الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فقلنا
بالوجوب احتياطا اي لا ايجابا ولا ازالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز
مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز لكون الفدية في الصلوة ايضا
واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل بالعجز تكون حسنة مندوبة لحسنة فيكون
القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة
يجزيه ان شاء الله تعالى قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب
الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها
عبادة مالية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية
الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو
عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا
من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون وعملنا بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا
التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا
احتياطا في باب العبادات واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه قوله
في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى العبارة المعنى الا انه
جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين في كلام الشرح قوله لم يبطل ما بك اي باحتمال

ان يكون الاداء اصلا وقد قدر على المثل لمجيء ايام اخر فان قيل فكيف يتعلق الحكم الى الصوم
بنفس وجب عليه الفدية عن الصوم مقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر
هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم
لعدم وقوع فعدة من ايام اخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب
والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء
اعالى البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله
بتسليم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اى
وكتسليم عين الحق في البيع ونحو عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها
تبنا وماء باردا لان الرد تقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي
التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع
وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشرع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم
فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض
وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي
وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف
ثابت في الذمة والعين المؤدى مغايرة له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا
فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه
اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلت العين اعم من ان تكون بحسب
الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء
الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا
للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وبهذا الخلاف القرض
فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد

اى ان شاء الجبر على التسليم

المقبوض

المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان
حاله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم
عين الثابت وهو ظ ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة
رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى والقضاء على هذا لا يكون باب
قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء
بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل قوله والغاصب يعني اذا غصب عبدا فارغا
فرده مشغولا بالجناية تستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده
مالا انسان يتعلق الضمان برقبته او بمرض حادث في يد الغاصب او غصب
جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه بعد ما حدث هذه
الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي
وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك
الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فرجع على البائع بكل
الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة في يد البائع
بمنزلة ما لو استحقه مالكه او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما
الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى الخلاف في المشغول بالجناية
دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة
حاملا قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار
فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء
ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض
زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد

حدث به

مخفف من زيّف كالميت مخفف من ميّت تقرر

احيا الحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية
حتى لا يرجع الى المديون بشيء عندهما لانه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف فهذا اداء باصله دون الامثل
للوصف متعذر الامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب
المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه
قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديته الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما
فعلم انه تودي اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قبل التمكن من رد المقبوض لا يكون
الاداء قاصرا على انهم فهموا من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج
الرجل امرأة على عبد هو ابو المرأة فعتق الاب تحكم الملك بنفس العقد فان استحق
العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه بقي مالا
وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء
او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج ان يجيء تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث
ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث انه
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا
كانه مثل المستحقة بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه
اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا
فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع
لانه ظهر باستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على
شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج ملك التصرف
في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات
صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حتى انه لو قضى القاضي في
الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق
المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من
العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج

مع اليمين

مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب
منه بعوض حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله وفعل النبي عليه السلام في بريرة وهي مولاة لعائشة وعتاقة
رضي الله عنها من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت
صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك
يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف
مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله
لبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات
وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء
القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه
القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى
مالكه واباحه الاكل فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب
عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى
انه لو اطعم بما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام
لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه
الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء
ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما
جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال
نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه ان وجد فيه صورة الاداء بتسليم
عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي
عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون
اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

قال في شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه
ولم يعلم انه ملكه ففيه قولان احدهما انه يبرأ
كما هو مذهب اصحابنا والثاني وهو الاصح
انه لا يبرأ
حسن چلبي

والبراءة لا تحصل الا باداء المامور به والثابت انه اداء قاصر فلا يعتبر نقضا للغرور قوله ولنا انه اداء
حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا وبيانا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه كما كان قبل
ازالة يده مطلقة بجميع التصرفات وما اعاده الايدا باجهة الغاصب لا ينوب عن الكامل قلنا
على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك
به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب
على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فعتقه وهو
جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرا الغاصب وما ذكره من العادة للجارية بكثرة الاكل
في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم
ما يحب لنفسه فيكون لغوا فلا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول فيجري مثل هذا
التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الثابتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر
ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص واحد
او شخصين وعلى التقدير اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء
وعلى التقديرين اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه
ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا او يكون
ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يتحقق
بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا اسقط
حكم القطع لانه صار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل
قد اتم اثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل
جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل
الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت
بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب
في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يجاوز القطع من حيث ان المحل

يلوث

يلوث به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف يجب قيمة العبد
يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به
الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير
الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي
الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع
فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه
يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كان مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء
المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف
فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة
والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب
يضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف
بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان
المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة
ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص ومنع عدم بقاء
الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة
انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان
يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية
واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح والغصب لحوائج
لا لعين الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه
لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى
قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء
يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة

واستدل الشافعي بالقياس لان في العقد لزوم المال او عوضه وكذا في الغصب ... المنافع مضمونة اي مقابلة ...

المقابلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع
في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص
على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح تعدية عنه واما الثاني فلوجود الفارق وهو
الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل
من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس
هو تقوم ما ليس بجزء لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما
والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل
من القياسين بمانع **قوله** وهو استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس كذلك
مثلا لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع
شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة في حبوة اولياء
المقتول واحيائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء
على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء
كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والغرة في الجنين وههنا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني
على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة
لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد
لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع
اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة
ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فالجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر
الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار
الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فيثبت بهما او يجبر
المراة على القبول فظهر ما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وادائه توقف

على القيمة

على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو تصحيح
وتتميم لما سبق على ما قررنا او لعجز والعجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو
القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل في
قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما
من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب خمرا على سبيل الالزام امر
لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر
او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل
تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت
بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت
حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح
من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي
حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من
ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول
والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول
الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري
تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيئته
فقهية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا
ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي
ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى
انها اصل الفروع كثيرة ومع ذلك لا صعب صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه
وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها
ومبادرها المقدمات المرتبة بالقوة الفكرية للوصول اليها وتجاوزها ما وصل

وهو الدليل المرتبة

ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل
قدمه في البوادي او ضل فهو في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه
بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق
اي الجبر والاختيار في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له
ولا اختيار والقدر تفويطا في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا
في ايجاد الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق
اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي
عن ما شبه الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي
جعلت الاسباب موافقة للاراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله
اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتخليص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة قالوا الحسن
والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم
حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء
متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا فقس الثالث ربع عليه او على وليه وهو
لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب
عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة
من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها
ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدركه الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل
اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح اذا ثبتا ... وعند الاشعري لا يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين بعض ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما
ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن
او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري

ربه

من تلامذة الجبائي وهو امام من المعتزلة ثم اعتزل عن المعتزلة وذهب الى اهل السنة والجماعة واشتهر بمذهب الشافعي

بل يعلم بالشرع

ربه والعقل لا يحكم باقتضاء الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد
ان مذهب الاشعري مبني على مجموع الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل
من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل هو ادلة آخر على مذهبه مستغنية عن الامرين
قوله لان الحسن والقبح لا ينتسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور
في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج
الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا
المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه
عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون
المباح واخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على الامر ولانه ليس متعلق
المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاصح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس
كذلك ليشمل المباح وفعل الباري قوله وعند المعتزلة الحاكم الحسن والقبح تفسيران احدهما
الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم
بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر
وبالعالم عن المجنون لان فعلهما قد لا يكون حسنا ولا قبيحا فلو لم يقيد لانتقض
التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لشموله المباح ايضا بخلاف الاول فانه
يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين
الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة
فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا
بحث الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر
بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في
القبيح اذ ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله ان ...

والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله صح

العالم

ان المكروه عندهم ما لا يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح
وانما يتفرقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه
كراهة تحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة تنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض
له المص وللقائل ان يقول ان اريد ما لا ان يفعله ولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز له
فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم
بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة
التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعله ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تعريفي
القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا
الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين
المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة
كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبيح
لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المنع لازم في هذا الحكم اولو كان الحسن والقبيح
لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر فما ذكره المص في هذا المقام دليلا
لهم على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفه وعدم تماميتها اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم
زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي
لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي
يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو
عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر معا
حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه
حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا
حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط
بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الناعت بالشيء بحيث

يصير احدهما

يتفرقان صح

اي القيام به

قيام العرض بالعرض

١٢٧

بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على
امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء
وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة
للفعل ثابتا ولا يكون تابعا في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان
الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق
على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع
الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل
عليه حرف النفي وجوديا بدليل اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجوديته بما دخل عليه حرف
النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي
بعين ما ذكر في الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن
الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا
الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي
جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه
ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان
لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبيح عقلا بالاتفاق
ولا يخفى انه لا حاجة لتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير
عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا ولا منع
للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان توسل ان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو

بعين ما

ان لا علة

المذكور في عبارة البعض فلانه لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام
وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا فلم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان هذا مظنة ان يقال لا نسلم
انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح
باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى
ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل الخ لان الاختيار صفة محققة لا امر اعتباري
حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا
الدليل بوجوه الاول انا نجد بتوقف ضرورية الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع
فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه
يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع
الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون
اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء
الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان
المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا
يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي
وعندكم لولا الاستقلال بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب
الفعل عنده ضرورة فيبطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو
الله تع فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدمة منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط
في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا
والمص اورد المنع على المقدمة القائلة بانه لا توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء

والمراد من العينية ان لا يكون امرا زائدا عليه في الخارج لعدمه فيه حكمي [illegible] محاكمة

المسافة

المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد
بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات م ا المقدمة الاولى
ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة
هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة مه
فلفظ الفعل في كثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل وذلك الامر
وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحدث
فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر
ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام
متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو
امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له
موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير مه
ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة
في الخارج على ما هو المفروض لا في اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع عين
الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة مه
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب
المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني
انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات
المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم ان لو كان ايقاع
الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري
تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل
ايضا الثالث وهو الراي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري ان التكوين
ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عنده مه

اي حقوقه الوضع م

الايقاع

اي ليس من الصفات الموجودة في الخارج الا انه لم يكن بتام على ما تقرر في علم الكلام لان مذهب الاشعري اصح

تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل
في الايجابات ويمتنع انتهاؤه الى ايجاب قديم لانه يستلزم تقدم الحادث ضرورة انه
لا يتصور ايجاب بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه
لا بد للممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود
العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير
اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو
ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه
عليه بصورة الاستدلال فلذا قال المص والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان
واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون
علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع
اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ففي صدده مقدمتان
احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية
قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها
لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن
بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان
ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل
لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود
جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا خلف وبيان
اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا
باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لزم من فرض وقوعه محال واللازم

بط

١٢٩

بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي
تلك الحالة اما ان يتوقف عدمه على جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه
الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم
وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مح بالضرورة
فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب
وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير
ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق
جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب
معها وان اردتم به غير ذلك من تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه
معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول
وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق
لم يكن الموقوف جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان
منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان
بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي
ان يقال فقد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل
ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما
فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود
استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه
ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول
النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة

الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ما لا يكون جملة ما يتوقف عليه ح

اي المقدمة الاولى وهو قوله كلما وجدت الخ
التزديد الاول

اخرى

قوله والا امكن عدمه الى هو لكنه يلزم حسب حلبي

اى الغرض الكلى

لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبنى على ان الايجاد
امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة
العلة الى المعلول فهو فى متاخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان
ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة
وعدمه اخرى تخصصا بلا مخصص وترجحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع
الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى فان قيل لم لا يكفى وقوع الممكن
اولوية من غير ان ينتهى الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه
قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان
المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب
فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله هذه القضية وهى احتياج كل
ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه
الحكماء واكثر اهل السنة بمعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها
الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على
سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ
واجب على تقدير ايجاده تع اياه بارادته واختياره اى وقت اراد
فانه تع مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان
قديما لزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينتقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود
كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة
ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد
الاستواء ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع

العدم

العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه
ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا
فى زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم ممكن
وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجى وهو ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود
الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل
لانه ان اريد الاحتياج فى العقل فظاهر ان تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد
فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل
اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا
اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثانى فلان
الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان
جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه
اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب
اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل
ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافى
سبقه على الوجود سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون
الشئ اثر الشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياجى اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن
ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا
يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى وهو تاكد الوجود كانه هو هو
فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى
الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم

وجود الممكن لا يتوقف على تعقل مع
الى العلة الناقصة او بالتطوع

عن اعتراض المص

وهى مجموع العلل التامة
فاذا وجدت وجد الممكن
واذا عدمت امتنع
الممكن سر

قوله لما من تفسير
وتوضيح هذا
الامور مثل

بقولكم لايجب الوجود مع العلة الناقصة السبب الجزئية فهو لا يضرنا وان اردتم
السبب الكلي بمعنى انه لايجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل
الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا خفاء في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة
اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل
كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا لما
معلولا علة واحدة وهي المؤثر التام فلا على تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة
وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما
معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما
متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان
الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة
عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية
فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما
بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان
الوجود متوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما
ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال
وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف
المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب
والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متصافين بالتقدم
الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان تشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم

كالاتباع

كالاتباع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا القول بالحال والقسم المفهوم الى الموجود والمعدوم
والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو معدوم والا فان استقل بالكينونة فهو موجود والا
فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان
من كان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
هذا خلف وان لم يمكن ايجاده وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم من جملتها
كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد
شيء اياه لانه قبل الوقت لم يمكن ايجاده وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم
الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء من شاء والاخصر ان يقال لو كان الجميع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه
بل لا الظاهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او مركبة
من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات
مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ ومع ان لم يكن بعض
تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام
المعلول بدوام علته وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة
وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره
ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث
وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا
التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفائه غاية ما في الباب انه
لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي
ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون

جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات
مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما
لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير
توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما
ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه ان كان
قديم اي ازلي فيلزم قدم الحادث اعني زيد ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات
والمعدومات فان قيل ثبت ان المعدوم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم
قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير
يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد
قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع
اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف
عليها وجود شيء قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات
والمعدومات التي يتوقف عليها وجود شيء فيمتنع الا انه عدمها ازلي ضرورة
استناد حال القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه
الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف
عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم
المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي
يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون
موجودا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال ل
الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين
اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا
الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله ذلك

الجزء اما ان

من ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكلامه قال واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل
في جواز ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا قسمين باطل اما الاول فلان
انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ونتنقل الكلام الى ذلك
الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سابق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك
لا يكون الا بفقدان شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو
مح وما يستلزم المحال مح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود
واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم
وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا
على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود
هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة
بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان
بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء محققا
لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما محققا ضرورة
زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا
خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد
بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق
جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد الموجودات التي يفتقر
اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من
عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة

فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود
الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت
القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي تفتقر
اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من
الموجودات والمعدومات لجواز ان تركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له دخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا
في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع
المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة
الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقرة
اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان
قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
الموجودات الى آخره مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو
ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات
لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو
اليها المستندة الى الواجب وهو محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود
يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد
محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة
الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي
الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة
لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز
ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء
قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت

اوجد

اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق فيه جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها
مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق
فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات
التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا
السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره
رجحانا بلا مرجح ولئلا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان للموجب شدة
مناسبة بالموجب من الفاعل المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا
الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود
المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس
بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود
اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
الذات فترتفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها
حتى يلزم ارتفاع الواجب الذي هو محال لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات
والحوادث والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه
لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين
او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا
يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثر الموجب الذاتي
التي يمتنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زواله فان قيل الذات تكون علة لمطلق
الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية
اعتبارية يركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل
يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن الا كونها

في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد
والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم
البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب
ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة
من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا
محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور
الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب
ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا
غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر
كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قيل زيد عمرو او صدق
ان الايجاد معدوم بمعنى انه موجود لم يوجد النقل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم
بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه
الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر
الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت
فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه
ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث موجودات ومعدومات
وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان
الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبكم والظاهر ان هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى
تميز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعلم التدقيق ومنه التوجيه والتوضيح ومنشأ
التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث

ولا يصدق في الفعل انه اوجد

موجودات

موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والى بعينه
على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود
اي ما ليس بموجود والا تخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة او لا
فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو
بزواله اما ان يكون موجودا محضا والا فلان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز
ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالابداع والاختيار ونحو
ذلك من الاضافيات وان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو
واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب
لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الابداع اي وقت شاء
من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل
معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال
ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك
لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والابداع وتعلق
القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بالوجود
شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة
في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث
موجودات محضة الا انه يلزم لم يصرح به لا سياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل
موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم
في جملة ما يتوقف اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع فثبت اي
لما اثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست

بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب اسنادها الى علة لا محالة ولا يمكن
اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء
من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون
لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم
قدم الحوادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة
فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا
الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب
ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاب المعلول الاول او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل
الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث
فتدبر لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله
المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون
على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يتوقف كل ايقاع الى ايقاع
قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون
ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا ينتهي الى ايقاعات غير متناهية وهذا الاعتبار
ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان
الطريقان وان امكن تشبثهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة
ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع
عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد
من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع
بالنسبة اليه والايقاع فيه ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس
بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى

رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف
الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وبمعنى الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة
فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها
من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب لكان
وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها
تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع فيتخلص عن لزوم القول بكون الواجب
تعالى موجبا بالذات كالايقاع للحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول
لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه
فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار
لكان فعله بالاختيار جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم
منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه
الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل
الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل
يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف
عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح ان وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير
اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته
التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد
اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور المذكورة
لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب

فيلزم اسناد ما اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي
الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح
فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه
لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني
فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته
فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم
اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان
فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والرجحانات
لا الى نهاية فيتوقف وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان
ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات
لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان
المدعي بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يلزم
منه ان الترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في
ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح
بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح
الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل
والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار
قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا
الارادة والاختيار لا يعقل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة

ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعقل بان الموجب لم اوجب هذا دون
ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه
وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا
والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل
اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا
واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوح قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير
باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة
فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو
مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني
على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره
فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
و يتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح نفسها او تعلق
الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله
مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال
لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره
لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور راجع الى التسلسل
بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج
في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون
ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه
القضية وان لم تذكر هنا في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع
ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المختار سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين

كالفرح الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
ههنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل
على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة الدليل على وجود
المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة
لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه
واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه على انا نقول المانع ما يتبرع
التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل
ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره
الهارب مرجحا موقعا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم
الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم
المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لعدم الملاحظة
فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال
المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير
الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل فعلم مما تقدم
انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت
الاتباع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود
الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين
العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن
قبل الوجود ربما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون
جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وبهذا يجد
الآن تخصيص الرجحان بالوجود وليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك
فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود يمتنع كذلك

عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود ممتنع قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع
فنقول في الجواب على الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان
توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي
يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه
وهو الاحداث والايقاع كالايقاع لتلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار
العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان
يلزم من الوجوب وعدم بقائه الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية
الا ان اثبات المطلوب على عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء
من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار
قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول
لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود
جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل
ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء
على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا
لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر
عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
اذ لا وجود للايقاع وانما يشير المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل وبطلان طريق عدم
الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فلا ان جئنا الى اثبات ما هو الحق
فنقول وفي الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما

مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا
قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا
للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذين الاعتبارين ينسب القدرية كل من الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط
ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد
قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل
اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده
نعم انه حاصل بخلق الله اياه عقيب ارادة العبد وقصده اللازم بطريق جري العادة بان
الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات
وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته
واختياره لكن بشرط ان يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى
خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم فعله بخلق الله تعالى على ما هو
المدعى   وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح
للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله
لا بعقل او تخيل من ملائمة وما ذكره انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي تشتاق اليها النفس لا يلزم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به صحة
تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس
نعم نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري
ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال
الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى حبيب وهو الانحدار من الارض وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء

العالي

العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي
الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز
ذلك على الانبياء وقد تواتر على الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم
القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله
من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور
اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان
الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع
لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب
انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة
من الايقاع والكلام فيها لا في المقدمة الثالثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله
انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما اختياريا وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود
ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة
عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور
صنع العبد فيه اي تأثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع
بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا
واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما
لاحقا ترتب على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان
واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد
المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات

المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود
ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة للموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع
العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز
ان يكون هو الايقاع والايجاد والذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء
الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر
عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى
وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب
لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في
محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في جوهر قامت به القدرة وهو زيد ووقعت
بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرته وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل
في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به بهذا وتحقيقه للعبد ولكن لقائل
ان يقول وجود الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها
الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل
الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في
توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام
بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
وهضم الغذاء وبعضها شعر به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما
يمكنه القصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد
ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور
الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او
او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل

عن القادر

عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل لان الترجيح
بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس
باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب
لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة
العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة
العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلافات الاضافات لا يجعل
الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان فيها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة
الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق الله تعالى
المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب
المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله نحو لو ان الاختياري
والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو
ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها
مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه لان جميع المباحث
السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها
وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واجب من ذلك توضيحه
سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث
يحمد عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال
حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قد قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح

قوله ثم حصول القدرة والارادة ليس بقدرة العبد وارادته بل ليس ينبغي ان يكون حصولهما بعد وجود قدرة وارادة بل يمكن ان يكون بعد عدم القدرة والارادة صح

بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري
كيف ذهب هذا على المص حتى ذكر في سند المنع ما ذكره او ردما هو مذهب الاشعري
على سبيل الترديد والاحتمال قوله وان على انه لا يكون في معرض ذلك ما هو ذهب
اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل
بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل
ما نص الشارع به او بدليله على استحقاقه المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب
فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص من تنويع
العبارات وتنويع الاستعارات وتعديد الانجاع وتكثير الاقداع فلعقعقة عند الاشعري
كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في دراية الصواب
من درايته قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه
عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته
واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر لوجوب
تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه ان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب
عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما
عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية
لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه ثم نقلنا ان يثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه او بالاول فدور او بثالث فتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح
العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه
من الادلة القطعية فلا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على

دليله

على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق
كل ما اخبر به ويحرم كذبه او تحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال
اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية
وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله
كما مر وبقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي
الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة
الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات
ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تع
بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قيل
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تع شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال
الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او صدور تركه عن الله تع كرعاية
ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك قوله
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق
هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب او نبي وعلى هذا المذهب
قد يعرفهما العقل بخلق الله تع علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح
الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب
المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي عم والكتاب كاكثر الاحكام الشرعية قوله بطريق
التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون
ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال
كلها الى الله تع بلا واسطة بمعنى انه تع خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر
الصحيح عندهم يكون بخلق الله تع عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر
الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر يعد الذهن

وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا التسلسل والجواب ان الوجوب

لنقصان النتيجة عنه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق
التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم
من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تع وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي
يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب والانسب تفسير التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط
فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء لنفسه ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل
او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن
آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور
غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون
حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه
او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم
الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني
ما يكون بعض اجزائه حسن او بعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار
جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون
بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح فغلب جانب القبح لحرمته ولا يخفى
انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو
مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني
اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول عليه
وما سبق من ان الحسن او القبيح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال
فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء ق انما الحق
لا ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن
لجزئه ضرورة ان الجزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء
معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون
حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة من فاعلها

من فاعلها



عن فاعليها وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى
الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا
راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه
انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال ان المراد حسنه في
نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والنزاع بين الجز قد استدل
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم
حسن بخلاف شكر غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار
الى الجواب بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب
من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول منوعة لانواعه والحسن
او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه
فثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل
سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين
نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان
المراد ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وفيه بحث
لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه
ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف
اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب
الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف
وهو موافق لما قيل من ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به يعني امر الوجوب
لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار
امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنقيضه وعندنا الحسن

بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان
المنقول يعني وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا
ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع
تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تع غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما
وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تع وتمسكوا
على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث
الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء
من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان
وبان النبي عم كان يأمر بها ويكتفي بها ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار
جزء له شائبة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار
في حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله
تع وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن
من الاقرار والا فان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه ولقد
طال النزاع بين المص وبين معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه
التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان
معناه هو الذي بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به
ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما
زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان
وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المؤمنين يكفر بما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على
الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر

في تحصيل



في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا تبدل حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر
عنه في الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى
فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال
سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد
والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف
الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار
ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر
وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك
العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به
مدرك بالعقل ايضا **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي
لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره
ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
فالصلوة حسنة بعينها لكونها تعظيما للباري تع وتشكرا للمنعم وعبادة لمن تجوز عبادته
لا لغاية حسنها بواسطة اتخاذ المعبود ولذا لا الحسن لغيره لانا نقول بهذا الانا في
الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر
بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمنصف بالحسن هو الافعال
المضافة التي ورد الامر بها الآن منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المأمور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي

بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج
فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير بحسب ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار
بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا
الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست
حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمقتضية
بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود
بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص
للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس
ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس
الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه تعظيما له واما الثاني فلان الفقير
والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما
لا يستحقان بهذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسا
ن الى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه انه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت
بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانه
نزلت زيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم
والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال
ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل
الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة
البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة

اي فعل ايانا لكان باعتبار انه يمكن المعاني زيارة
انا من الاجراء ان بالنظر اليه بذاته الى المعنى
لحسن ونحوها فقط حسن ونحو اي في جهة

مما لا دخل

مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة
والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فالاصح
المصـ بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست
نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس
وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصـ قوله بر وعليه فقد خرج
بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان
لغيرها بدلالة الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت
من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المعي
فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها
بل نستدل به ذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر
المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع
فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن
لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري
لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة
ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن
كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز
ان يؤتى به على قصد امتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وما ذكرنا
من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع

الاولى والافلا اتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه
اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع
الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا
بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة
ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فالمعنى
الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا
فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به
ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا
المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل
من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لذاته فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكروا من التكلفات قلنا
كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان تكون خارجة عنه
صادقة عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة
قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا
والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب
اجلا قوله في الامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها لقوله تعالى انفقوا ل
لانه انه امر مطلق بل العقل قرينة على انها انما امر بها لدفع حاجة الفقير وكونه
قوله نحو ذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره
وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال اي بالمأمور به الحسن
لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد
بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة
وهذا

وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم
بنفسه ان لا يتأدى بالمأمور بل لا يفتقر في التحقق والاشارة الى التبعية للغير كالجواز
لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول
اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد
بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه
وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه
طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله
كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة تحسن
بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان
بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما
صارا حسنا بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد
والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس
المأمور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل
ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه
الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير قوله ولما كان المقصود بعض ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك
الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة
له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى
فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه
فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون
العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الواسطة وصيرورتها
في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر
واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر

قوله وبالمأمور به عطف على قوله بنفسه وقوله المنفصل الخ خبر ان

فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول
الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى
ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه
على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الضرب الثاني الى قوله ولا يصرف
ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه
كالصلوة والزكوة نفي الجهاد ودل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط
التكليف وفي الزكوة على كونهما شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو
ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونها حسنا لمعنى في نفسه من غير
دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة للحسن لمعنى في نفسه
الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به في نفسه من غير تعرض
لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول
من القسم الاول هو الحسن حقيقة لا ما الحق به حكما وهو ما شبه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يتناول القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا
غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون
حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر
يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وبهذا
ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله**
وقام الخاطب المعذور بالجمعة عن ابن ~~الخطاب~~ بينهما معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عن ابن الجبار
بينهما وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره
ضربا ثانيا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي
بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة
وتغاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله

من جعله من اقسام

من جعله من اقسام الحسن لذاته ولذا افرد المص لذلك المباحث فصلا على حدة وذكر
ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء
استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء
على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تع بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله
تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تع
بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو مح وامكان المح مح فبهذا الطريق يمكن
الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت
بصريح الاشعري تكليف المحال الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة
العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء
والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام
القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد
على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز
وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري
ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تع انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة
والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون
التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو التكليف بما يطاق بمعنى ان العبد
قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تع الفعل عقيب قصده ولا معنى للتاثيره
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدرة وعند الاشعري هو محال
لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تع جهلا او وقوع الكذب في اخباره فان ايمان الجهل
وهو مح وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علمه تع بعدم ايمانه
لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تع لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر

الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع **قوله** العلم تبع للمعلوم
لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة
ان علم الله تع متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شي من الواجب والممتنع بمستطاع
ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه
فان الله تع عالم في الازل بكل شي انه يكون او لا يكون ويلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان بكون
هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة
علم الله تع او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تع يعلم انه يؤمن
او لا يؤمن باختياره او قدرته فيعلم ان له اختيارا او قدرة في الايمان وعدمه وكذا
في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق
النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عن لا يطاق وما ذكر
لا يصلح جوابا عن ذلك ولا المخلص الا بان يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل
الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه
قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على
ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب
الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع
اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف
ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تع ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في
ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني
على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم
الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك
احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تع ولقائل ان يقول ليس

معنى الوجوب

معنى الوجوب على الله تع استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز
الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل
قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا
قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلا واحسانا قلنا
فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعي بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء
فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف
مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول
ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك كما ستعرف
من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة
عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك
يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذلك
الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف
الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة
التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل
المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك
اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى القدرة وهذا
مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعي الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء
لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج
بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن الا بحرج عظيم
في الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون
كثيرا واعتبره بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر
وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تع
لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط

سلامة الآلات والاسباب قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة
الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا
اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله
كما في مسئلة الحلف بمس السماء وهذا الخلاف يمين الغموس لانه قد يمنع امكان
اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان لا
لا يصير الفعل الذي لم يوجد في الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص
بدون ان يفعله قوله واما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل
او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة
اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع
الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كان متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة
ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها
على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المجتمعة
بجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة
المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع
قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف
بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما
ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به
لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في
الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي
كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده.

لابتناءه

لابتناءه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به
وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع
ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل
زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه.
والسند وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا نشترط
يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء ايجاب
لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغني
عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء
هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو
المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من ان المختار القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل
على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء
الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة
في الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت
عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء
في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور
الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير
يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد
فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة
دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر

انها من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المط فجعلها من القدرة الممكنة
ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة
وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص
اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرط التمكن من الفعل
واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر
فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون الصفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا
اشترطت بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر تقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب
يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب
لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم
الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال
في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان اجرا به
ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن
استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية
تقديرا زجرا على المتعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا
للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك
النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن
وراجعة الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآ

لات

والآلات والنصاب ليس منها وهذا الايرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب
من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا له
فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر
لان اتيان الخمسة من المائتين واتيان الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا
معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون اتيان الدرهم من الاربعين
ايسر من اتيان الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيجب ما بقي من النصاب عند هلاك البعض
لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط
الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف
النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب وهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان توزيع قوله فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب على فوته لا يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتوزيع **قوله** لا صدقة
الا عن ظهر غني اي الا صادرة عن غني والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب
او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده
وقد يستدل على اشتراط الغني لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي
الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو
ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغني كما لا يصير اهلا للتمليك
الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء
الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغني
الشرعي فلذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية
اغناء الفقير على الغني وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة
الحسن يتوقف على الغني الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد

الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي
لئلا يؤدى الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا
الحديث وبين قوله ام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث
نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون
صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال
احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله ثم خير الصدقة ما يكون
عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر
على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي
اختص بتاييد الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة
على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي له
في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال
المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا
ولا يبقى تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار
ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة
المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع
بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل
للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة
دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة
الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد
من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر
يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم
فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال

مع احتمال

مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها
ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لا تكون بدون
الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير عين
بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب على الكفارة يعود بعد هلاك المال
باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة **قوله** واعلم اعترض
على قولهم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه
يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال
وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا
بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة
هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا
بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب
المال الاختيار في اختيار محل الاداء فعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر
فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى
العبد المديون من البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير الاختيار للارش
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب
بطريق ايجاب القليل الكثير يسرا او سهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال
عقلا والا يصير اليسر عسرا او بالعكس فليتامل انه اليسر الكل عسر **قوله** فصل
في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم
الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في
نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه
على الدرجة الاولى اي لا بد في ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي

ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه ادلة عامة ما
القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وحاصله
وما يتعلق لكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله**
مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به
في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة **قوله** اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى انه حقه
الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء
يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا
عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم
بالتراخي عدم التقيد بالحال والشيخ اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالحال
لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل
على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر
كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت
الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوته يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي
فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور وعلى التراخي بالمعنى
المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء
رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت
باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب
الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب
بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي
يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم الخ مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان

وهو التقيد بالاستقبال

قوله بعض ... رمضان ... قبيل الوقت لكن الوقت ... سببا له فكيف يتصور وجوب ... السبب فاجاب ... القضاء بدون السبب ... ان القضاء

... بتضيق ... وفي التقسيم ... ان التقسيم ... الحوالي ... النفي والاثبات ... هو العقلي ... الى ... ح

اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم
مساواته وهو اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا له
للاداء اولا هذا اولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة
المؤدي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة في الوقت والاداء
اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف
فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدي اي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر
وشرط للاداء لانه لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
وليس شرطا للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو الاداء والقضاء لا نفس
الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره
قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب
لوجوب المؤدي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا
تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء
مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون
على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل
على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ
حد القطع كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى **قوله**
ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات
مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية
نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب +

قوله ويتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء
مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال
ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا
له وتقديم الحكم على الشرايط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة
على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه ظرف
للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا سببيته لنفس الوجوب
على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصح امارة
على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قايم الا ان الادلة السابقة ترجح
جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم
هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ولكل منهما سبب
حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه
الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فهي
لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب
جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت
قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف
ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل
وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري
لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله

ووجود اداء

نفس الوجوب

نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية الا في الفعل
الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل الفرق
بين الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في التعبير
يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والآجل فمن ههنا
ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى
للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء
فيأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من
حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح
افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء
على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر
الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم
بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب
وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون الاداء وليس هذا
الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء
في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى
ان المخالفة غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان
الصايم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل لو كان
كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة
ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء البدني مبني على مذهب الهذيل
العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة

عن الحركات والسكنات المخصوصة بل من معانٍ وراءها تقارنها فبالسبب
يجب تلك المعاني ويشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي
يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا
ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم
ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايطها المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب
الصبي والكفر وهو تفصيل بما شاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر
معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختارا الاداء في الشهر كان
الصوم واجبا فيه وان اخراه الى القضاء والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب
على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين
واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من جاوز التحقيق فذهب
صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل
الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود
الخارجي ولا شك في تغايرهما لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة
ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لم يكن في وسعه
ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة
وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداه هذا كلامه والظاهر ان اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد
تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنايم والصبي ولا التصور
في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي بصلوة او مال يوجد
في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود

فاح

فاح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو
اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت
به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة
المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة
وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما
صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني
فكما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي
هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
[illegible] من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في
الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة
ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل
كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري
من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع منه في تلك
الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وقوع تلك
الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه الجمهور الا ان فيه من ان القضاء قد يكون ما
بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة
بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب
الاداء ولكان بينهما فرقا بتعسر التعبير فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر
ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء

لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ورد ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل
ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما وجب في الواجب المخير على الراي
الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين ورد لا بد للقضاء من وجوب
الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما قرر بعضهم
على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
كالنائم يتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون
ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح
بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط ورد لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل
لكون السبب غير الخطاب ورد لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل
لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد
من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب
ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل
في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه
والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير
والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل
حال الوجود حتى قال الامام السرخسي رح من شرط وجوب الاداء القدرة التي
بها يتمكن المامور به من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء
فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك
كالمريض يوم بقتال المشركين ابدا قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا

الصلوة

آ... فقد كملا القد ... وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر

الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء فان المراد بالسبب الاعم
لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية حتى لو كان
السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب
الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا
او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب
الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون
الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء
ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
والظرف هو مطلق الوقت حتى يصح اداء في اي جزء من اجزاء الوقت
اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الوقت والاداء
ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج
الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم
تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل
بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت
فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها
على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع
اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة
ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى
الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت
على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع
ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم
على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف
في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر

فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وعليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود
والاتصال بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل
المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم الا ان الوجوب ب
منفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء
الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل
الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء
القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم
انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية ع
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال
يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين وقد تصحا
اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام
رح اسه تع ليتحقق اعتراض الف واذا حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فاسدا
قلنا لما كان الوقت كله ما لبست في موقعها اولا معنى لسببية الاول
للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع وان جعل الوقت متسعا ولكن جعل
له حق شغل كل الوقت بالاداء [redacted] فيتعذر الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة في جميع الوقت [redacted] ووجه تقرر الا
ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت متقارنا بل لا يحصل
التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت

(حاشية) الاتيان بالعزيمة زعمه م ولما...

(حاشية) تحيل بعض السببية لما هم من الكل بعض ... على ... التلخيص صح ان ... صح

(حاشية) واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر صح

(حاشية) وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما اتصل في وقت الاحمرار صح

واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر
وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان

ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع
بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه ح لا يتم الجواب الا بان يقال ولا نم
هذا الفساد اي النقصان لم يبطل الصلوة بخروج الوقت لان طريان الف
على الناقص لا ابطله وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر
يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا
في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص ففيه نظر لان شغل
كل وقت على وجه لا يعترض الف بالطلوع على الكامل متعذر على ما تعقد الاتيان
بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الف بالضرورة عنده م وذهب
بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي
قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا الاير دا صل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه
الف بالغروب وجب بسبب ناقص ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت
في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحدا فواحدا ولو كان
السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم
المكلف بالترك فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجزئ قضاء العصر
الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص
بنقصان البعض فينبغي ان يجزئ ذلك قلنا لما صار وقتا لاداء الذمة ثبت بصفة
الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها
بالكفرة واذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب
ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر
كذا ذكره الامام السرخسي رح اسه تع وقد يجاب بان الاضافة الصحيحة الى الكل يوجب
القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت وهو اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت

(حاشية) المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او الفجر ثم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال صح

(حاشية) على الاقل الفاسد

اذ ياثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اتيا نا
بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على المكلف
ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب ويسمى الواجب
الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء
للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وبهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان الآلات ب
والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي
اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء بما لا يتيسر فيه الاداء بل له
الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك
الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا
ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وبهذا اشارة
الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله
وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب
هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله
او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر لانه اي الصوم مقدر بالوقت
اي يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف اي علم مقدار الصوم به
كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف بمعنى دخوله في تعريف الصوم
على ما ذهب اليه البعض فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف ومثل هذا الكلام
للتعليل اي الاخبار عن الوصول مشعر بعلية الصفة للخبر عند صلاحها لذلك
بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهار من ههنا شرطية فيكون
على السببية اول ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل
في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب
سابق

سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود النص لا يصح ان يكون
ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجوده شرعا مقتضى
الى الوجود الحسي مقامه ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت ولما الخطاب
للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض
في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء
الاول من كل يوم سبب صومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة
بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق بكل سبب
ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي
هو الجزء الاول رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول
منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه وبهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا
يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم
في آخر الوقت وايضا قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
اجماعا بل هو ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء
الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات
تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلق ولان وجوب الاداء
عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي حق المسافر بل حق اداء
وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس
بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان وصار روايتان روى
ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل

واذا اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل يقع عن
النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية عنه الى صوم الوقت
كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الرخصة لما صير
بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب
آخر وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم
ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر
بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام شمس الائمة السرخسي في المبسوط من ان قول
الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو ومأول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف
وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح
المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان
الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده
لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به
كرد الوديعة والغصب وهذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة
ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص
لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير
وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل
اعطاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة
متفرقة او الفقير المديون او الكلام الذامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز
ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واسكانه عليه لانه حينئذ يكون جبرا والعدم اختيار
العبد في صرفها فلا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب
الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيينها

الشرع

الشارع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه يعين
امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف
القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع
على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية
صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا
فظهر بما ذكرنا ان الاعراض بالامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم
تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها
عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تع لا
لاعوض عن الفقير وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح الله تع ان معنى القصد
حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير
ولهذا لا يملك الرجوع وقال الشافعي رح الله تع لما كان منافع العبد على ملكه
من غير ان يصير مستحقة لله تع على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة
بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك
ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا تختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة النفل
قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر
وتعيين المحل انما يكفي للتميز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ما روي فرض الحج بدون
التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع
او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نم وجوب التعيين
الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المعين
تعيين كما اذا كان زيد في الدار وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار
وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق
الصوم تعين هو للايجاب وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم
الصوم الفرض ونويت مطلق الوقت الصوم هو للايجاب وطلب للحصول فان قيل

سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء بالوصف بان ينوي
النفل او واجبا آخر كما لا ينال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل
للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس
انتقض البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الوقت فان قلت الوصف هٰهنا لازم
ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هٰهنا سوى النفل فبطلانه
تقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف
وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر
قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هٰهنا ثم انها اوصاف
راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية
عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء بنفسه ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافات فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض
انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله
بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تع فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تع اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه
اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تع وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله
الى الله تع وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه
بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تع فنية النفل او واجبا
آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم
كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه
لم تلد مولودا آخر فلنا فاسدا   فيفسد الكل لعدم التجزي لا نقول صح البعض فيصح
الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد
وايضا ترجح الفساد في باب العبادة احوط   والنية المعترضة يعني ان اقتران

النية

النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه
بان يعزم في الليل انه يمسك لله تع من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم
على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى اخرها واما النية
المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء
انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب
انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة
لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء
اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع
الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل
لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود
يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع حكما بان العدم
على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه
او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان
المنقضي يجعل كالباقي تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران
ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات
في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل
في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل
يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر
صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح
الصوم بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض بحاله حكم الكل من حيث
ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل   والطاعة قاصرة في اول النهار
لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه

خارج العادة تخرج العادة ولا شفقة فيه ابتداء لكمال الطاعة من الضحوة الكبرى لما
وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع
وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم
الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سد بناءه في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص
في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى
عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان
فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل
والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد
بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع
الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها
والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر
النهار الصومي خلافا للشافعي رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو
المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك في الاكثرية
في اول النهار ايضا وانه يكون صايما من اول اليوم بنيل حكم ثواب صوم
الجميع كمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس يعني لو نذر بصوم رجب
او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة
ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت
لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن بنية واجب آخر
لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف اليه ما تعين له الوقت
ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور
بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا المنذور في امثلة القسم الثالث

بان يكون

بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما
لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور
المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب
وانما السبب هو المنذور فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما
برأسه ولا ينحصر الاقسام في الاربعة قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون
الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك
لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه
اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم
الثاني فقيدوا والحكم النذر بالمطلق لا تعال الوقت في المنذور المعين شرط
وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم
الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء
في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية
الوقت ليس المعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت
معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط واما النفل الخ
جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت
لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان ن
هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه
ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك الا
فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف ساير
الواجبات واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل
في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة
الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق

جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج
واحد كالنهار للصوم ونايبنا بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل
على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فرغ في الوقت الا انه
عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا
فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح انه يجوز
تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج
من كل العام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر
من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة
اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب عن العام الاول بحيث لم يجز تاخيره
عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
في العام الثاني اداء ولما ثبت انه تع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته
جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق
للاحتياط لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام
الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر
الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رح احترازا
عن الفوت يعني ان التعين ههنا ثبت بعارض فوت الموقت لا لانه امر
اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء صحة
النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع
فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا
من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر
بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كتقدير الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب
الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق

لا التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع نظرا الى الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع ح

بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني
بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت
ليس بمعيار من غير ان يكون شبيها بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في معرض
الشرط ليس كما ينبغي **فصل** في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر
اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تع لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب
له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
التي هي طاعات الله تع وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه عندنا
الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع
بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح
ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل ما ذكره هنا فان الصلوة
غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة
الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال
ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه اولا ثم
صور والمسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا
للمناظرة **وهو** في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة
ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد ولان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيون ان الخطاب
يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ
ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي
ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهم الله تع وهو المختار عند المتاخرين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد

الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الميزان
وهو يوافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد قوله
لقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على
ما هو المتنوع وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة
على ترك الاعمال بل على ترك الاعتقاد والوجوب فالآية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولهذا اجاب عنه الفريق
الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك
الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز
ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على اسمع
تكذيبهم كما في قوله تع والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون
الاخبار من المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم
فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما
انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك
والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين قوله قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية يمنع
فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر
بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل
الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان
ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية
انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه

ايضا

ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات
فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج
اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالادلة
بالاوامر المتعلقة الواردة فيه لا انه يثبت في بعض الامر بالفروع وليس
في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني
ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل التحقيق معنى
العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو
ان المؤاخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا
اذ لا نم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد
الوجوب على ما مر وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة
انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي
انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي لقوله تع ومن يكفر بالايمان الآية
هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على
الخلاف في كون العبادات من مقومات الايمان والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات
ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة
والنهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او ترك طلب الفعل
او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما
اشتراكا لفظيا او معنويا كما مر في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون
مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق

وشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة
والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على شرع اجيب
بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل لا ما مع وصف كونه عبادة او عقدا
مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع
ورد بان المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات
ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فسره المصنف
بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الش
ارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه
كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي
من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان
موضوعا في الشرع بحكم مطلوب فشرعي والا فحسي نحوه فيقتضي القبح لعينه
اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى
الله تع عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي
عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة
يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند
الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رح
رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل تترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل انه ان
وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع
للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك
الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع جعل المنهي
قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي
المنهي عنه

المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه
لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح وان كان وصفا ففاسد
عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان
قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح لا يترتب عليه الاحكام وعند
ابي حنيفة رح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح
لوصفه قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح الله في باب
الرد على من زعم على ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي ع م نهى
عن صوم يوم النحر انها نهانا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون
لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وحقيقته ان المنهي عنه يجب
ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين
ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين الكف عن الفعل فيثاب بامتناعه
بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل
الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية
للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع
من المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله ع م دعي الصلوة ايام
اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي
ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر والقطع بان الحائض انما نهيت
عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام
بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه
الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد
وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد
باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا

الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فاله ان رع
في يوم النحر لما زال اذ ان ان رع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل
من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته
والفعل المخصوص بدون اعتبار ان رع لا يسمى صوما كالامساك مع النية
في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب
مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه ان رع عنه حتى صار يوم النحر لا
الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان
احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرعي
لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم بط لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم
النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان اعني لا الامساك
والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع
عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع
بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة
صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والصلوة الحائض باطلة وعن الثاني
انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل اذا كان حاصلا
يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام
لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لا لزام
الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما حسن للامر وقبح للنهي وحاصل الكلام
انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع
ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء
وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي
يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة قوله فثبت على الوجه الذي اوعيناه
بمعنى ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين
وذلك

وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي
وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل
القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا
عبثا قوله والبعض سلموا اذ ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى
الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها
لا تصح الا انه قال سقط الطلب عندها لا بها بمعنى لا يجب القضاء والمختار انها
تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز
ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو
نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وغير المامور به ضرورة
تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده
فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله هما متضادان
قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي
وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة
وعاصيا لكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا
اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير
متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء
لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا
لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى جزئه
قوله نعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن
لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب

الشرع والفعل اذا حسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن
بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف الى وجود جميع الاجزاء
بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوبة فلو كان الطهارة
مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها
المأمور به قوله واما الرابع فهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالوصف
فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته قوله وعنده اى عند
الشافعى رح الباطل والفاسد عبارتان عما ليس بالصحيح بمعنى عدم
سقوط القضاء او لعدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية
للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح
ولا فى المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج
واما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله
لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون
من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شرط الصلوة والصوم وقد جعله
فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما لما يجى قوله كالبيع بالشرط يعنى شرطا
لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع وللمعقود عليه وهو من اهل
الاستحقاق وقد نهى النبى عم عن بيع وشرط والنهى راجع الى الشرط فيبقى
اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد
على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا
المقام قوله والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض
وان فسر الربوا معاوضة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل
خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل
هو وسيلة الى المقصود والانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود

المبيع

المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات
الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها
تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل الطبع اليه ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق
لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين
وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا
على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريصها على مواساة الفقراء
بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام
اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويتعرف به فكان
بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تع
وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ما قيل
لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة
وبالعكس وفى الطريقة المعينة ان النهى ورد عن الصوم نصرفه الى غيره عدولا
عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى
عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل
على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات
الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والاضافة الاصلى
للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة
الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث
بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة

وأما المعصية ففي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر
اسمه والاجابة على انه ذكر الحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا
وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية
فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول
امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل
لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوز بيع السمن الذائب الذي ماتت
فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة
التمييز بينهما قوله واما الصلوة ليشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة
في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الق
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها
صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بالصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه
صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم
ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير
ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب
ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود ولا تسمى صلوة ما لم تجمع ولم
ولم تتقيد بالسجود ففيما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي

عليها

عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب
وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية
وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية
وطاعة وارتكابا بالمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي
فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء قوله
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرق في هذه الاوقات اما مثل
القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت
او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر
في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم
استعملوه بحذف الجار قوله ليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر
مقصودا واصحابنا بين الدليل على انه ليس بركن بان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا
ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة
مال بمال على وجه التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن
كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف
الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى بهذا الكلام في هذا المقام قوله
وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي
فيه لذاته او لانه حينئذ لا قوله عم لا نكاح الا بالشهود ونفي لتحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام فيه من سقوط الحد وثبوت
النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله
لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تع
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع لحكم

ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مد
مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها
بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة
الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لا يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد زوال
هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلا نهما
بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك
وحل الانتفاع مبني عليه ونفي المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا ولكان
النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل هذا السؤال نقض
على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع
على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء
الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة
وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة
والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان
القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال بابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصورة
المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو
قبيح لعينه ولا شي من القبيح لعينه بمفيد بحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال
المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة
من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اسناد المنع بالطلاق
والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في
الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد
في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر
فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع
لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون

الطلاق



الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار
المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله
فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال
المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة
فظاهر واما حرمة المصاهرة فلانها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه
قوله تع هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع
قوله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم
العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة
الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
الا انه ترك في حق الكل بضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق آدم عم فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف
بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والام والاجداد والامهات لان حرمة
امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي
وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج
او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية
فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة
ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية
من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدي البعضية منه الى الواطي
والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله
يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد الا انه
ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد
والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب
معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب

بسبب الجزئية

ثم لم يعتبر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين
لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام لانه تعالى
يخلقه من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا قال
عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول
لا معنى لاتصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه حراما او باطلا وغير مشروع
ويؤيده ان ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا
على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها
ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله
والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة
الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيعه ولم يسلم الكسب له
قلت ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب
بل السبب هو الغصب لكن من حيث كونه مقصودا لا من حيث كونه
شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب
منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للفائت لا جبرا بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط
فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا
لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط
للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك
بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل
هذا بدل خلافه لا بدل مقابله كما في التيمم لا بدل مقابله كما في البيع فوجب ان لا يعتبر
عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة
ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل
والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تم

فصل



فصلي ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر
يحتمل وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه فان قيل ينبغي ان يتحقق ذلك في جميع الصور او يمتنع
الضرورة اعني امتناع البدل والمبدل منه في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف
الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند
الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او سوى ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد
يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب
الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر الملك في العين فجعل بدلا
عن النقصان الذي حصل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال
ايجاد شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عند عدمه كالمدبر وام
الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نزاع انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه
فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد ودليل على
ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع
او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها
بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب
من المؤمنين في زمان النبي عم فكان استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد
ولما كان هذا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك
وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال
محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب
قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة ثم سبق الاستيلاء
محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كما لو سلم للصيد قوله وسفر
المعصية ليس بمنهي عنه لذاته بل لمجاوره على ما سبق قوله فصل اختلفوا

في ملك شخص واحد ولا حاجة
الى دخوله ح

نحو ان الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده او بالعكس وليس الخلاف في
المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين
للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء
المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده
ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون
ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر
بالشيء نهى عن ضده فمنهم من عم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا
عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم
من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك فمن اراد التفاصيل
على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان
مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا
اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان
سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل
منها انما يكون من حيث انه افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر
بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر
وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود
والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء
تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله
ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه
في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت بعدم الكتمان
المقصود بالنهي وقوله تع والمطلقات يتربصن في الامر اي ليتربصن

اى يكفى

ويحبس انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي وجوب ضده
المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج
آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما تري
من الاقراء من العدتين وعند الش لا يجب عليها استئناف العدة
بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي
هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة
واحدة كما لا صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة
ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب
الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما
في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع
ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع
في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء
مدة الاقراء ولهذا سمي سبحانه وتعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد
او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف
ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين كجلوسين قوله والمامور بالقيام تفريع على ان الضد المامور به
اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به
لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان
بعينه حرم القعود فيها وقوله ولا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها
قوله والمحرم تفريع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا
فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني لبس الرداء

والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس
المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال
ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للترك
اللبس ضرورة لانا نقول هذا الخلط مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام
هو القعود والاضطجاع وغيرهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط
وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود
تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد
على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على طاهر مأمور به
فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر
فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما يفسد بناء على انه مأمور به
بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما
يكون مفوتا للمقصود بالامر واما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع
اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع
اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع
وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة
تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في موضع الوجه نجس فان النجاسة
يصير وضعا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم
فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الملصوق لازما فانه
لا يتقوى بهذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستعمل بكل عبير
قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح
في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام
غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان
اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق

التواتر

التواتر او غيره وعن حال الراوي وشرائطه وعن ضد الاتصال وهو
الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى
الى الادنى في المبدا وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الواسطة وهو
الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا
عن السنة وهو الفعل وعن مبداء السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها
تعلق السوابق كشرائع من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي
فادر وهذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل
مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يتصل بالطرق المذكورة قلت
لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به
ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى التواتر على مقتضى
كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم
على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم قوله في كل عهد احتراز عن المشهور
قوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم
محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه
بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
قولا من غير دليل قوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين
تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل
تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه
لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن
فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير
محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى
وتأبيد دين موسى صلوات الله على نبينا وعليه فلانتفاء تواتره وحصول الواسطة في كل عهد
ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم

مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول
اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع
لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واختلاف هممهم واوكانهم مستحيل عقلا
بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا
عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انما نجد في انفسنا
العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء
بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر
ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان
وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع
ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا
يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود
اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة
فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق
وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه
تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا
بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر
النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري
بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض
والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية
قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين

ونسكين

ونسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يراها
واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا
فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن اضطراب شبهة الا عند
ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ومعنى
ومعنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه
الائمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل
لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل
الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم
ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام
منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن
بمجرد النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر
وتلقيه الائمة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتنزيههم عن وصمة الكذب
ان نعلمهم صادقين قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا
علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه
دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق
التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه
اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب
لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما نشاهد
من الاخبار الكاذبة في البلاد   والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل
دون العلم اليقيني وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه
ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل

ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام
العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم
وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم
على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليلين وظاهره
غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر
الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية وذلك لان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى
والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا
وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فيدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب
بان المراد التفقه في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهد بقرينة ان المجتهد
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مساغ ويحتمل على ان كون
لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص
بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة
في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا
صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هدية فاكل
وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام ارسل الافراد من الصحابة الى الآفاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي
عليه السلام بصدقهما علم على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار
احاد فكيف تثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل
ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود
حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه

نقل

نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة
التي لا تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم
كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان
بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند
قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق   والاخبار في احكام
الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول
ان خبر الاحاد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر
والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل
الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال
الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب
اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال
الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين
بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها
ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في
التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد
القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه
خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم
وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد
القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلف به
في كل منها   فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا
فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه

في القرن الثاني او لا فان لم يظهر بحوز العمل به في القرن الثالث لا بعده ان ظهر
فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او برده فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل
او يقبل البعض ويرد مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا
وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق
القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح
على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري
انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعي
واستدل المص على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث
انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل
الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها
الاحكام فانها لا تخرج بيقين الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك
ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعة
فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيرجح عنه الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال
اليه الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت
احادها غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية
دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي
غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع

واما ثانيا

واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل
بالمعنى عند العلماء لتعذر حفظ الحديث بالرواية والتدريس واما ثالثا فلانه
نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه
ونقل صاحب الكشف ما يشير الى القول مستحدث وان خبر الواحد مقدم
على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي
هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا
للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس
وهو قوله تع فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم
في الاية حيث يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس
الذي يعارضه ولو سلم فقوي سنده فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص
منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** مثل حديث المصراة من صريته
جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر
وكذلك المحفلة لما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي باحد النظرين وروي من اشترى
شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت
بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات
العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة

والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه
لان البايع انما رضي بجلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت
فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا
نكتة ذكرة المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله
بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس
القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح
المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا
كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط
لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة
ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضايلهم قلنا ذكر بعضهم
ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع
والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي عم سواء طالت صحبته
معه ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر
الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث
يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالتراضي
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه
اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما اذا طلقها قبل الدخول بها
وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقابل ان يقول
هو مما قبله ابن عباس رضي الله تع عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه

مخالفا

في الظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عم خير القرون الحديث فان قيل
وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف
التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون الثلثة
خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب
واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري
ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب
طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة اثار الوحي وظهور المعجزات عم
وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان **قوله** فصل في شرايط الراوي
لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل المتميز ربما يكون ضابطا
لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا سال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر
عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة
من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير
والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة ككسرة لقمة والتطفيف
في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية
فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير وتخرج بقيد العدالة الكافر
كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى
لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا
لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان يهذا
بقيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام
بقوله وهو مذهبنا بها الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان
ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى النفس الناقل كنقصان

في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر
الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض
الصحابة رضي الله عنهم وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس
بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين
الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد
وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث
لا يقبل عند الشافعي الا اذا تاكد بامور منها ان يسنده غيره وان يرسله
آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل
فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند والاربعة الباقية
ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت
عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به ح بانضمام امر اليه امر قد يحصل الظن
او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يتقدم على المسند استدل الشافعي
بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة
وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي
لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه
ما انها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبولهم مع وجود
الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي
لو اسند لا نظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من تحته
ان يكذب فعدم ظن كونه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس
النزاع في مرسل الصحابي بل في مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا رواية
من عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا
لنا في جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير الناقل

يحمل

الناقل ذكر الغير الشيخ الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح
بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة
الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة
في ذلك العالم **قوله** ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله
يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل
عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة والا لجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد وربما يظن
غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي
رح كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة مسلم
ابراهيم اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم
قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا
مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم
الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت وايضا
لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواتر ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضتها وكيف يتبين من الراوي ان هذا الكلام الله تع والا يقبل انه ذاك
كلام الرسول وهو برأي منه وسمع **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين
وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين
الطالب وهو معارض لقوله تع واستشهدوا الآية وذلك من وجوه
الاول ان الامر بالاستشهاد يحمل في حق ما هو شهادة فيفسره برجلين
تع او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني انه تع قوله
ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى
ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره
المص وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ابا

ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله ع ذلكم اشارة
الى ان يكتبوا ادنى معناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو المذكور في التيسير
قوله ذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتداعه معاوية في الدين بناء
على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد
فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يتبع العمل به الى زمن معوية لعدم
الحاجة اليه لكن عن علي رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشهادة شاهد
واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عم وابابكر وعمر
وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعلي رضي
الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به
من مبتدعات المعوية قوله ولحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب
لا بخبر والقياس على ما ذهب اليه المص فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد
في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم
لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات
الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان
على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر
الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطع فلا ينسخ
الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك
بقوله ع تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون
قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون في رواية يزيد بن ربيعة
وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان

فيكون

فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة
وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون
احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم
اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب
بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر
جاحده فهو قريب من الظني وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات
الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المرأة
على عمتها وغير ذلك قوله وكحديث البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس
البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي
بخبر الواحد قوله ولحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا
الحديث دار على زيد ابن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن
اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة
لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في
المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته بالخبر المشهور وذكر
في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف
اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست
حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة
فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف
بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض
اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف

حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب والعنب فان قيل
فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد
قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس
في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور
وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة
اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب
تبليغ الاحكام وزيادة مقالات النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة
لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا
للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر على حدة
بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر
باعتبار انه يختص بما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه
لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وايضا ليس وجوب التبليغ
ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال تعالى فاسئلوا
اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس رضي
ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان
يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك
فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم
ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لاستماع مثل
انس وقد كان يقف خلف النبي عم بعد فهؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة
على انه روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم
وايضا ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب
ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم
فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله على ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ

لاتنال

لا تنال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر
بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن
ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك
بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق من غير هذا الحديث الراوي والا فهو
يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني
والثالث فانه يقبل لان العدالة ثبتت بشهادة النبي عليه السلام وفي غير
الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب
فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو
الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع
المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان اوجب الكفر
كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء
الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع
الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث قوله للشرائط
المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر والفسق قوله
فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد
ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار
الاحاد ولا بشائبها على التفسير قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي
اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا
لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحمل
انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة
بعد ما ثبت كون الخبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما يثبت
بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد يجب مقدرة بالجنايات
ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج

الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج من
القيدين بعد تغير وكل منهما فائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط
الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل
لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة قوله ولان فيه معنى الالزام
تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا كذا يتضمن
امرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة تاكيد اما لفظ الشهادة فلانها
تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة
لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها
يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب
بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه والشهادة
بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس
والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم
من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم
ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى
ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة
الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار
المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع
اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله
ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز
ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط

استحسانا

استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله
على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة
والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان وماذونه او اخبر له
بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير
بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالتعميم الثاني
حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله
او غلامه قوله وان كان المخبر فاسقا فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا
يشترط العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف
انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره
بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن محجورا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله
حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة
للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في
الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا
ويمكن ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود
ساير الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلهذا
قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء
اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان
الضرورة والمص جزم باشتراط ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به
قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل
للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهي الاجازة بان يقول
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي

او معه داني ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث لا يجد راغبا
الى سماع جميع ما صح عنده فلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت
رخصة قوله وهذا امر يشترك به جواب عما يقال ان السلف كانوا
يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما م
يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا والمقتدي
على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر
في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون
الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان
الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي
ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته
ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموع من قطع
القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للجمع
لا الحاكم قوله لقوله عليه نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى غير
تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا
للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد
في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية
تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا
ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع
الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعهد ة
في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضوان امر النبي عم بكذا ونهى
عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله
ما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا اشتباه معناه ولا يحتمل وجوها
متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا انها لا يحتمل النسخ على ما هو

المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها وقد يقال
ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية
ينتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل الراوي بخلاف
ما روي قبل الرواية لا يخرج طرازه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا
اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري
عن عائشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها
قوله لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل
بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه
لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما عنه
انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل
على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد كمل
الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان
بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام
في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان في المدينة لان راويه
ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة
كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي
يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم
بجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان
المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر
كلام المصنف يدل على هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب
ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني
وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو
المعتبر وان تساويا تعارضا تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابيه

عند ابي يوسف لغفلة عمار وقد يستدل به بلزوم الانقطاع بكون احدهما
مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد
خبره وقلما يسلم الانسان عن النسيان ولا يخفى ان كلا من عمر
وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقيني فلا يرتفع بالشك
قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه
نفى رجلا فلحق بالروم فقال والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة
اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة
اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف
انه شبيه ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهه الاصحاب في الصلوة
بحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة
ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر فذكره النبي عم
ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنهما قوله فان كان الطعن مجملا
بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك او غير
عدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل
والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم ظاهرا ان يعتمد
الى ترجيح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح
الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح
ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك
يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع
الفقه وامثال ذلك قوله في افعاله بمعنى الافعال التي لم يتضح فيها امر
الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته
بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى

بمعنى

بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص به
والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض بمعنى ان فعله
بالنسبة الينا فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى يتصف بذلك بان يجعل
الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون
قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر
على الخطاء على ما سيأتي قوله وهو فعل من الصغائر كذا ذكره بعض المشايخ
من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن
يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة الواجب عن الغير
قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رضي الله عنه اما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت
من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات
بعد الوقوع ولكن يوجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها
لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية
حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق
اي الخالي من قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة
او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق
على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا
الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه
الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض
على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونقدم عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب انا لا نمنعهم
ولا ندعهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول

ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته
وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة
في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز
الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة
بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد
بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها
وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية وعكس التحكم يقال المراد
الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل قوله نفى البعض حظه الوحي
الظاهر الا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي
ما التي اسمع اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وكذا
واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند
العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي
القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء
لتقريره على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
ولهذا الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد
لجاز في الفقه لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد ولعدم
القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز
له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه
من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار
فهو شرط لاجتهاده على ان نفى الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل
على المختار بحجة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه عم لعموم قوله تعالى

فاعتبروا

فاعتبروا يا اولى الابصار الثاني وقوعه من غيره من انبياء صلوات الله وسلامه
ولا قايل بالفرق الثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة
الصايم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم يلزمه العمل في
صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عم
شاور الصحابة في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيره ولا يكون ذلك الا
الا لترتيب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كان الا لتطييب قلوبهم
فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك
ان رايه اقوى واذا جاز العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى
قوله ولان الاصل في الشرايع اي شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل
دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط
وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص لمكان كشعيب عم
في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم بعث ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير
مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين
بالاصول دون الفروع ولما رد عليه ان بعض احكامهم محل الفسخ فلا تقيدي به
ويكون متغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغيرا بل بيانا بالمدة فاذا
انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا
محمد عم قوله واختلف في غير ما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة
على المجتهد غير الصحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابع فاذا ذكر
رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف
قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة
صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي رح انه لا خلاف في انه لا يترك القياس
بقول التابع وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم

فيها
سه

خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رح الله لا يعتد به **قوله** باب بيان الحجج
الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك
ثم البيان مطلق على نفس التبيين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات
قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول
ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان
التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم
لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم
الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد
من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره
لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام
لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به
بخلاف الغاية فانه بيان لما هو معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام
بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا
لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ
تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث توهم من اطلاق الحكم التابيد **قوله** فلا يجوز
التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون

الايجاب بان

الايجاب وبه او يكون بما هو فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله
والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع
في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة
اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة
من وجه فوجب الجمع وهو من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه
وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من
النبي ع م مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه
بقطعي من الاجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض
يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه تنزل
قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان
احدنا اذا اراد الصوم الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل
ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم
ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت
فما فائدة الخطاب على تقدير البيان قلت فائدته العزم على الفعل به
والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف خطاب
المهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان
التفسير عن وقت الخطاب بقوله تع ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه
بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرائته وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك
ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان

التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير
بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مرادا جماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم
المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه
بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فنسخ في حكمه وان كان بغيره
كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى
لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك
الجمهور بقوله ع م من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال
لما اوجب النبي ع م التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما
لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما اوجب
لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي ع م
قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود
عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي
بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل غدا الا ان يشاء الله فقال
ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام قلنا الجواب
عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود
الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق ما اقول له اني فاعله
غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فيقول ان شاء الله
فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء
منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية
وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات
شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام

في كلام الله تع يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل
المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن
ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليل ولو انتفى انتفى بناء
على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت
فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يتوهم الاطلاق على تقدير عدم
المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يتوهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى
انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير
وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرفا يمينا
ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح
دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه
تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على
ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال
والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور
انما هي الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري
على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل
مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل
في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلالنا فيه
بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون في العموم عن شيء
وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد
بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تع

فى قوله تع انها بقرة صفرا فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم
لو امروا ثانيا بالمتجدد وجاز الامتثال انما حصل بذبح المعينة والحوادث فى
ذلك بل انما امروا بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ
ولذا قال ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اى
بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تع عليهم وقد دل
عليه قوله تع وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض
بانه يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا لان الجنس لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة
واطلاق اللفظ كاف فى العلم بذلك والتردد انما وقع فى التخصيص والتعيين
قوله فى قوله تع لنوح عم فاسلك اى ادخل فى السفينة من كل جنس من
الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك ثم خص الله بقوله انه
ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة
على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبى عم
عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان
اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى
ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روى ان النبى عم قال له ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تع ان الذين سبقت
لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى
على ان التخصيص المستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى ثم رد ذلك
بانه لا نزاع عند الشافعى بين التخصيص المستقل وبين الاستثناء فى ان كلا
منهما بيان تفسير وانما افترقا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه

واقول

واقول المحققون من اصحاب الشافعى على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
التخصيص المستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء
مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع
التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله
فصل فى الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل
مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
فى المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف فى عبارة القوم
ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك
الى المنع عن الدخول لانه ان اريد به الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه
حتى يخرج وان اريد به الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ
فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء
مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج هنهنا مجاز البتة لان الدخول
هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها
احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل
البعض والتخصيص المستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر
العموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح للمشايخ فان قيل يدخل فى التعريف
الوصف بالا وبغير وسوى وغير ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام
وعمومه فهو الاستثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا التحقيق
كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير
عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض

البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم
موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فيغير الى الثبوت للبعض
وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث
انه رفع البعض وبيان من حيث انه تقدير الباقي **قوله** واختلفوا في
كيفية عمله قد سبق الى الوهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث
ان قولك له على عشرة الا ثلثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد
ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة
والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة
والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة
المخرج منها ثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني
عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو
سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرع آخر هذه مسئلة اختلافهم
في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي رح نعم حتى
يكون الا ثلثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رح الله لا حتى كانه قيل
على سبعة يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت
عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا
لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء
يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من
الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق
لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء
المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب
الكل لكنه لا يتبع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن

البعض

عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا
بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه علة
كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق
الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب
العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ
اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل
فيكون مرجوحا فاستدل المص بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق
المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمل المتكلم العشرة
في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد الحكم اي
اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم على الباقي من العشرة
وهو السبعة **قوله** حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد
ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم تعد
الا سبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من
الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما لزم من
اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق
بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره خلافا وقد ادعى فخر الاسلام
تلخيص من الاستثناء قبل ان نفي في الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
دون البيان ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة
معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجة على المذهب الاول تقرير الاول
انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم

اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه
شايع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر
المخصوص فههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع
الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية
ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات
نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم الاستثناء يخالف
لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا
على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى وبوحدته فلو
لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر
لما لزم الاقرار بوجوده تعالى بل نفى الالوهية عما سواه بالتوحيد لا يتم الا باثبات
الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى
منكر لوجود الصانع نحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا
بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس
وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا
انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه
لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والاخر اثبات بل حكم
واحد فقط اما على المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد الاخراج
البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى واما على المذهب الثالث فلان مجموع
المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقى ولا حكم الا عليه
هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه
اعدام للتكلم بل نقول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول

عن التكلم

عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب
وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء النصف الجارية من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه
هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع
للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه
المجازى استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم الا اصولها اذ لا يراد
بالاصابع الا الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره
المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب
هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت
الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى
ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد به الربع واخراج
النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع لان مدلول الجارية
وضميرها واحد على ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبضميرها
معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح فى بعض الصور وهو ما ذكره اذا كان اسم
عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل فى غيره حقيقة ولا مجازا
ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض
شايع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو

اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد
الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان دليل مستقل
على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب
عن الثانية بان نقل اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي
وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد
الثنيا اي تخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل
الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد
من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص من هذا الوجه لضعفه لان
الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه
وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه
نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك
ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس النظم الصيغة وان لم يكن السوق
لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق
من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب
تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس
لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي
واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا
انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم
على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين
بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة

الخروج منها

الخروج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز
ان طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك
لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم
الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم
الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه
وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض
حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو عن النفي اثبات وبالعكس
فكان في التقويم ان قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر
لكان مجازا لانك اذا حلفت لتنفقن على الف الا عشرة لم يجب العشرة
كما لو نفيتها لكن عدم الوجوب على التقديرين بنص ناف للوجوب عليه
بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان
الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان
من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة
اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم الصفة فيكون المعنى كل صلوة
بطهورة صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية
الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
ويكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من
الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير
من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد فيه ان من حلف لا اكلمن الا رجلا عالما يبر باكرام
عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة
عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد

بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة
لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى
لا شيء من الصلوة جايز والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب
الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة
الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الموضوع الاستثناء بكل
صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه
لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل
فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد
من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها
بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل احد لا البعض
الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له
حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج
على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على
ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال من الاحوال
الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة منها غير جايزة الا في تلك
الاحوال وانها جايزة فيها كما نقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا
راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحال المستثناة يكون بعينه
هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض
يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور وانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة
عن حجة كيف والحكم الكلي انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور
هو جواز البعض دون البعض والدليل الاول مبني على ان يكون خبر المعنى
لا صلوة الا صلوة ملتصقة بالطهور نعم لقائل ان يقول الموضوع في صدر
الكلام نكرة دالة على فرد وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق

النفي

النفي ففي جانب الاستثناء يوجب ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات
فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا
الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة او نقيض السلب الكلي الايجاب
الجزئي قوله فان قيل حاصل السؤال انكم القايلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم
في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح
كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب
انا قايلون بالعموم لكن لا يلزمنا الا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم
من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العلماء
فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا
على ما سلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة انما ثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور
بطريق الايماء وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق
الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تع فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا
لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه عدم علة الجواز فيلزم جواز كل صلوة
مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه
الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء آخر على انه
لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز
كل صلوة بطهور والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل
على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله
وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون
الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة
عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول له

او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل
لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وبعيد الى التقدير مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه وصفته قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة
وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تع بطريق الاشارة اعتراف بعدم حصول الحكم
فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل
يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تع بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي
ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع
اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء
من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد
لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب
وحكم باسلامه على الظاهر لقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله الحديث قوله وما قيل جواب ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث
بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والة
الاستثناء معناه الافرادي والمؤول لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه
الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ والاخر
اعرب جزئه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل
اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق
هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه
الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر
من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره
وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علم مركب من ثلث كلمات
مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جائني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله

ومررت

ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب
الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلون بان المستثنى والمستثنى منه
وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له الشخص بمنزلة
بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل الى فعل
بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا
مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية
فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي منه
من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة للنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ناطق وقولنا جسم حساس
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع بمعنى انه ثبت من
الواضع انه اذا ركب اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك
النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما يرى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات
ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة فيمتنع عود
الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتداء في مثل زيد ابوه قايم مع انه
جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده
اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية
واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب
قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء
فصاعدا فكيف تكون كلمات التهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية
بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلمات العرب لكن اذا جعلت
اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار

فيها لا... نها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق
نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل
عشرة الا ثلاثة ليس تحكيا بل يعرب بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب
في وسطه فهو في غاية الضعف ولان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب
الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس بمستقيم
لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج
البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما خفي على احد ويقع
فيه اختلاف او لا يصح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود
لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له
على عشرة الا ثلاثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد
وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة
وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق
شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكر بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها
ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة
بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة
على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة
كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل
من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مراد في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلنا
هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا
في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج
الثلاثة ولا يلزم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة
فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه به
لازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض

لوازمه

لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى
المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد
حتى يحصل المقصود كما قال ان عمر بنت سبع واربع وثلث ماهي حب
المتيم المشتاق ماها والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة
جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب
الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه
التي ابطلوا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث
قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم او النفي
بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية نقيضا
كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر الا ان حكم الصدر
ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء
المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات المجيء
لزيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعني
ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة
دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق
العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
ونقله بين العدول وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت بانه
وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات
الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادته ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد
ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره
من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات حكم للمستثنى ونفيه عنه

عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى
من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي
من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان
لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة
لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث
يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما
لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما
فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رح لان الاقرار
يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها
قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطال لطريق المعارضة
الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة
شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيها الاقرار
والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير
الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكل بالخصومة
واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته
اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف
بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن مطلق الجواب الشامل للاقرار
والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى
بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وكذلك ان دخول
الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي
نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا
عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح

استثناء

استثناء الانكار لكن لا دليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار
او الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة
بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل
ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وح لا يتعذر اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار
عنده فاذا استثنى الانكار لزم الاقرار استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء
الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء
متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين
على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص محمول على ان الاستثناء
ان الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء
يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا
الظاهر ان الاستثناء في قوله تع واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم
غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية
والخروج عن طاعة الله تع وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه
الاول ما اختاره المص وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد
اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن
معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه
للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام
لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس
كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل

بناء معنى النقص وإما إن لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج
لان التايب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل
الوجه الثالث وهو ان التايب قاذف والقاذف فاسق لان الفاسق
لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة
وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير
اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بأولئك وهم
الذين يرمون المحصنات الى اليهم بقوله أولئك ولا شك ان التايبين
داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين
فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء
متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء
المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون
بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه
لفظا هو لفظ القوم البتة اذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان
زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق
كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا
عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق اما ان يكون بمعنى الفاسق
على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان او من قام
الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتايب ليس بفاسق
ضرورة قضاء الشرع بان التايب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهكذا
مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون
فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث
فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدر الفسق عنه

في الجملة

في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين
في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع صحة عدم اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى
الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على أولئك
المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق
مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه
انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع
كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة نافية
ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله
في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا ولكن صح انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما في
خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل
على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد
لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ومع
لا يرد اعتراض المص لانه يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون
الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفون
والاثبات لهم فان الاستثناء كما يخرج من المحكوم عليه يخرج من غيره كما يقال كرام
بلدتنا اغنياء بهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام
لانا نقول فح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون
في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير الا حال
توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذي حرفا
مصدريا بالاسمي موصولا وضمير تابوا عائدا الى أولئك وبعد اللتيا والتي يكون

يكون الاستثناء متنوعا متصلا لا منقطعا مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل
معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة
وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رح الله الى انه ظاهر في العود
الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل وذهب ابو حنيفة رح
الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء
متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار
ضمير او اسم اشارة ونحو ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق
دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها يصير بمنزلة حائل بين المستثنى
والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال
الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق
فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك
انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة
تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال
الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف
لا يفيد تركيب الجملة التامة في الاكثر الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك
في الاستثناء وهو تغير الكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات
المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المشتملة
على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من ذهب
الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا
مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم
الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف

بيان الحال التائبين وجريمتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتمة
للحد ولا تقبلوا انشائية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل
شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه
الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا
اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف
الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا الا ان الشافعي رح لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب
الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة
لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل
عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع
ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال
وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء
الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة
موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب
العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب
ربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير
فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز
ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب
الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو
بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة
لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم
قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه
اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة

عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل
عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار
وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان
تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق واستقراره فيه وان يكون علة
للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة وايجاب
للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل فلم يخرج كلامه
من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد
الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا
فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال قوله
ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف درهم على ان لي
نصفه له على ما سبق من كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا الشرط
لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين
الى احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع
الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله النسخ في اللغة الازالة يقال
نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت
ما فيه الى اخره ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات
في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل
شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي
المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي
مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه
ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشتمل
الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء
والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا التلاوة نسخ التلاوة

فقط

فقط لان المقصود تعريف النسخ المطلق المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة له
للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو
المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه وقد يطلق على نفس الارتفاع واليه ذهب من قال هو رفع حكم
شرعي بدليل شرعي متاخر لا ابطال ما ثبت [illegible] فانه لا يتصور بطلانه لتحققه
قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاما كان لا رفع لانا نقول
ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ ظن
زوال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعني ان الناسخ بيان
للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان
الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ
النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في وروده
نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار
على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان ينفي المخالف عن ارتفاع
الشرايع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم
منه التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب
انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عم بشرع النبي عم وايجابهما الرجوع اليه
يقتضيان توقيت الاحكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين
يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم
فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله
اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى نقلا تمسكوا بكتابهم وقول

نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فلما نقلوا انه في التورية تمسكوا
بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض
ولا قائل بالفصل بالسبت وغيره اما قول النبي ع م فلما نقلوا عن موسى عليه السلام
ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب
وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ
وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا وجزءه تابيد شريعة مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى
الرسالة من نبينا ع م ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة
محمد ع م والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون
الشيء مامورا به منهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ
لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تع بل يكون لحكمة خفيت
اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى
فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تع فالمصنف استدل اولا
على ثبوت النسخ لما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة
في زمن آدم صلوات الله عليه لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى ع م
بدليل نقلي لان ابطال الاحكام المذكورة كانت جارية مالاباحة الاصلية
دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امتي مخصوصة
او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد
لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس
لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب
ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا
الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل
الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح ورد وقد خطر

ببالي

ببالي لنا ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان [illegible]
الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه
فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول
بان البقاء بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له ورد واما الحد اي الحد
النسخ حكم شرعي فرعي لم يجئه تابيد ولا توقيت يخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي
نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وذاك
حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وبهذا كان التقييد بقوله
الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث
الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراده به طول الزمان
ثم دليل يبين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام
واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يصار اليه بدون القرينة وبعد الدلالة
على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو
على الله تع محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا
للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات
الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد
الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان قلنا
لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين
ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا
ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه
ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من صوم رمضان الى الابد واجب
في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة

في الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نسخا لتعلق الوجوب من
الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب بعض
رمضان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تع جاعل
الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت
من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب التشريف والكرامة كالشهادات
ونحوها قوله فذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ
ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل
على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا
من المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها
وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع
وامراره المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه
معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب
القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل معتدا به ولو كان لما احتيج الى الفداء
ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات
ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع واما كونه قبل الفعل فالنسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق
لما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الغرض
انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال
الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره التكرار
فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا
غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ
اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو اخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن
ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك
نفسي

فدتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج
الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى
يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل
اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل ثم زالت بالوجوب
ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب
لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ م اي بعد النبي عليه السلام
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة
فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت
حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها تحجب
بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل
شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبنية على كون المفهوم حجة
وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ
الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة
فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي
ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه كون اجماعهم اولا على الخطاء
مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز نسخ الاجماع الثاني
قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون
المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ
ولقايل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ
هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح

جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله
والى هذا المعنى اشار بقوله تع يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه
بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كالايصاء آه
وكذا الشافعي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر
بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال راو تنافاكر منه
وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي
ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رح
ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما بقي بقوله عم
لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما
شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث
فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما تيلى في كتاب الله تع
يعني ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ
التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم
الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر
في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة
بالكتاب متفق فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة
سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه
الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا تيلى في القران
لقطع وان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة
فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابت بقوله تع فبهديهم
اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة
قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم

ويكره ابن [illegible] ورسوله الى الكعبة بان
ليس باعتبار ان لا يخفى ان [illegible] الخطاب
مع [illegible] الناسخ ليس [illegible] ثابتا بالكتاب
ان الاول المنسوخ [illegible] سنة
فافهم

النزاع

لعدم النزاع في الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل الحديث في ذلك
على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تع انا احللنا
لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو بكر الى ان حرمة
الازواج على النبي عم حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تع من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية
المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من نسخ الكتاب فان قلت يجوز ان يكون
بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع في الاجتهاد ومع غيره لان تقرره
على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث قيل
فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث ما خالف كتاب الله تع الدال على وجوب اتباع
الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب
اذ الحديث ليس من وحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه
والمراد بالحكم هيهنا ما يتعلق ببعض الكتاب لا بنظمه قوله فالمراد قد يرتفع بغير ذلك
وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء
او بان ينساب الله تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم
بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا المثال على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات
اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني
ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين
الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط
او زيادة ما يرفع مفهوم المخالف واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعي الثالث ان كان الزيادة
ترفع مفهوم المخالف فنسخ والا فلا الرابع انما غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده
كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت

الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا
السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا
والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكره لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله
رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الواقعة بحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا
ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصح
ناسخا بهذا التفصيل المذهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مواخذتان
احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رح لانه
لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم
من عادته في الاختصاص بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان
ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا
على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما اذا
صم او اعتق ثم صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل
بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم
في المثال الاول لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم
يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخرين
اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين
وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير
وجوب شيء اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب
وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون
بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث
لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل
الاتيان

الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه
ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان
محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني
زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث
نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه
ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه
او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين
على ثمانين صرح بذلك الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حيث ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة
ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل
في شرايط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة
الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت
حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان
يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة وصح ولم يلزم
استينافه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين
لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله
فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا
التفسير قوله يرفع اجزاء قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة
ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي

فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير
بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس برفع والمرتفع هو عدم
قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون فيه نسخا قوله وايضا المطلق
بمعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان علم
وان لم يشتمل على القيد والمقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وقد يجاب لانه ان اريد
ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد
بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام
شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتبنى على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت
الحلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا فيخفى
واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم
الحلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الحلف نعم انما
يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الحلف حكما شرعيا قوله وايضا
التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين
وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المص
بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور على التعيين وفي الاستخلاف واحد
معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الحلف
كانه جعل عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا
بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله
رجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل
وامرأتان يعني هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث
لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او

فالمستشهد

او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار
الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله
فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان
التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد
من حضور النساء مجلس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع
وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى
ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله
فلا يراد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم
الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تع به وبقوله عليه السلام
لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه
ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك
بما روي انه عم كان يوالي في وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله تع الصلوة
الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت
صلوة الا ان الله تع اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عم للاعرابي
اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل
فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور
فالمقصود بالفرضية والوجوب ههنا هو قران الصحة وعدمها اذ لا نزاع
في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحده كافرا فان قلت فهلا زيد تعريف العام
على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تخفيف على
الناس وعليه ماتر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة

فيكون هي فرضا على الاطلاق اذ لا بل بالنص ثبت القراءة فيما شرع فرضا لا فيما شرع
فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت
فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي
والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية
الفاتحة وعند بخبر الحنفيين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون
الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف ذهبا يعني
العبارة تعني العادة تعني بهذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء
على قصد القربة بدونهما بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية
او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من
وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء
الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد
بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك اي
الواجبات بمعنى انه ياثم تاركهما في الوضوء والافلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار
الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت
اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة رح
اسمه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد
الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال
ذلك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة
كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذلك السكوت في موضع الحاجة كان الانسب
ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلة
فان الاول هو الذي يجابه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع

لا يسكت



لا يسكت عن تغيير الباطل وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب
الحياء وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت
البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي
تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل
بها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي
كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة
والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو لتعيين المعنى
جعل السكوت بيانا للرضى لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار
الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المص انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها
الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال قوله وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده فان البيان
يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى سكوت حين يرى عبده يبيع ويشتري
يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء
على ان العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة
في ان من يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم
مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي
رح اسم المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا
للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه
وتفسيره متعارف في العدد واذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة عطف في العدد ايضا
يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف
مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد

بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان البيان لا يكون بيانا للاول لانه يثبت
العدد حتى يصح قياسه على مثل له علي مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة
بالعبد او الثوب لا يلايم لفظة علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت
في الذمة الا في السلم للضرورة فلما تركب الانفصام به كالمعطوف دون المعطوف عليه
مع انه لا يكثر بكثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر
في مثل مائة وثلاثة دراهم هو تمييز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف كما زعم
في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس
المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد
ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون
المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالجزء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم
او لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث الاجماع هو في اللغة
العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح
اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في
الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام
الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام
عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين بمعنى زمانا ما
قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد على ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع
الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه
لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر
ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه
ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه
بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما
ذكره

ومنها ذكره من البيان نظرا لان العقل قد يكون ظنيا فيما لا اجماع فيصير قطعيا كما في تفضيل
الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحق الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به
الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله**
والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل على هذا
كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال
والابحاث هنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امراة
بجناية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس
الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي
ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد
حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرة او افخم علما او استقرارا
بخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه
وسكت الآخرون اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى
ان اشتراط مضي مدة التأمل يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع
احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل
هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة
القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون
في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول
العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل الجرح ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول
الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة
بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض
بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الامام الآمدي في الاحكام ان الحق
في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان يقول الثالث ان كان يرفع ما اتفق
عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع

حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين
كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل بالتفصيل
فهو قول لم يقل به قايل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول
والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول من احد فان قيل قد اتفق
القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم
القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم
لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطية
كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطية للامة فيمتنع قلنا الممتنع
تخطية الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم
القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله
وانما يقبل حيث يصح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم
التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام
الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق
عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات
وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم بطلان الاجماع في جميع الصور
غير معتد به لانه ادعاء باطل لان ما لزم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه
من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث
الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابع آخر بالعكس وكذا
في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا
لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رح اسه تع ولا على وجوب غسل
اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رح واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر

انه ركب

انه ركب مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل وكون
تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم
في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم
جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة
الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية
كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
في العلية قوله واما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قايل بان المجموع
المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود
وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره
فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب
ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغايب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس
بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين
السابقين اما ان يشتركا في امر واحد هو حكم شرعي اولا وح الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق
بمحل واحد او بالكثر اما الاول وهو ان يشترك القولان في امر واحد هو حكم شرعي كما في مسئلة
العدة وكما في مسئلة الجد مع الاخوة فحكمه بطلان القول الثالث لاستلزامه ابطال
الاجماع واما الثاني وهو ان لا يشترك القولان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلاف
القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قايلا بثبوت الحكم
في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قايلا بالعكس كقول
ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي
رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بانتقاض كل منهما او بعدم
انتقاض شيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما
قايلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى
شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد

في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ
ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى
الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين
فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لما
اجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ومسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط
ولا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها
والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه
اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا
ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر
الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وبما يشتركان في احد حقيقي هو حكم شرعي لما
فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك او لا خطاب الشارع بحجة
بل قد يستنبط ثم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير
الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله
فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا اثنين من التطهيرين مجمع على وجوبه
واما غسل المخرج فعلى قول ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فعلى قول الشافعي
رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني
لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال
الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رح والانتقاض
بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان
في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل
قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض بالخروج دون المس او بالعكس
فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي
ان يكونا

ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة
من احتجم ومس ذكره فالجواب ان بطلانهما ليس بمجمع عليه وانما قال ما الذي يخطر
بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة ذلك
البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله
واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل
ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت
فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هوى صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها
من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون
المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال
الامام السرخسي صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل
لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهرا بها
فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند
ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا بالمكثر باللغة يعني في صورة عدم تمام
الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو
من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم وعند القائلين بالاشتراط ينعقد
الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع فجعلوا اطلاق
المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المآخذ كما هو دأب المناظرة بل
على ان يعتقد كل حقيته ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح
عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رح ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات
الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ
عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع

لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله**
لكنه لم يبح اى لم يبح دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه
بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد وعلى انه لما انتهى
ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع
الخلاف وان لم يعرف اعادة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعي
او الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس
بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك
رايه في الحروب بمراجعة الصحابة رضي الله عنهم وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي
يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر
جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل استدل
على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تع ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول الخ
حتى كونه محرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم
اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم واجماعهم سبيلهم
فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل
المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام
بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق وان قيل
السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق
الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اجمعوا
اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخلة في المشاقة للرسول اى
مخالفته حكما اى القياس ايضا مستند الى النص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع

المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا
خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله
وبنبوة موسى لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به
او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين
سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه
ظواهرها ما لم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت
بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن واعترض المص بانه يجوز
ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين
وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين
عام لا تخصيص له بما ثبت اتيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران
وكتاب الله تع والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين
احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف
اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة
على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل
المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه
اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به
النبي عم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين
فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين

لانها يتبع غير سبيل المؤمنين بنحو ما يصدق ح ثم انه سبيل المؤمنين لا غير بهذا
المفهوم ولا الكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين
قوله وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي
الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تع
تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشهادة بحقيقته هو الخبر بالصدق واللفظ
يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا
بتخارج الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضايل منحصرة في التوسط
تقرير هذا الكلام ان الخالق تع وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها
مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد
ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب
المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية
والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث
من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات
الفضايل هي هذه الثلاثة وما سواها فانما هي من تفريعاتها وتركيباتها وكل
منها محتوش بطرفين افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق
على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها
المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي
استعمال الفكرة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع
نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية
بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد
السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور

الهابلة

الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد
البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم من استعباد
الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد
اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص
فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت
الفضايل الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله ع خير الامور اوساطها والحكمة في النفس
البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق
بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع
من استيلائها واشترط في افعالها التوسط لئلا يستعبد الناطقة في هواها
وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل بفارس استردف سبعا وبهيمة
للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل
مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف
والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام
في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى
وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر **قوله** واما غيره من الآيات فدلالته
على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تع كنتم خير امة
الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى
وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي
كون المؤمنين العاملين بالشرايع المتمسكين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر
ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر
بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك

لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تع وكذلك جعلناكم
الاية فلان العدالة لا تنافي لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو
ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا منع لعدالة المجموع
بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان
بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها
خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل
ما ادعي تواتر معناه **قوله** وانما ذكر قد ذكر المص مما انسخ له على قطعية الاجماع ستة اوجه
وحاصل الاول ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شي من احكامه
مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا
تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل واحد وح اما ان لا يكون للامة استنباطه
وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو بط بالضرورة
فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو
بط لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم
الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد
معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض فتعين اعتبار
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا بالحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب
الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز
ان يكون الحكم المندرج مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله
او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول
الشرايع وقوانين الاجتهاد ولا ادراج حكم كل حادثة في القران والمص جعل

القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق
عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق
عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول قطعا
وتفصيلا لا دخل له في المنصوص الا بيان او ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب
على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس
الامر بمنزلة التواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله تع فلولا نفر الاية لقايل ان يقول
هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه
حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع
وكذا الكلام في قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح
ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه
بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما لقايل
ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما
ما يقع الخطاء بجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب
الى غير الحق من اغواء الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تع وايضا
لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطا جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين
جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تع ونفس وما سويها الاية الواو للقسم ومعنى
تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس ادم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف
حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى
تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور
والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف
بجميع المجتهدين من امة محمد عم في عصر والعجب من المص كيف ر استدلالات
القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد
ما نسخ له مما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق ان هذه الوجوه

بالكتاب ما اتفق له في اواخر عمره ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال له
ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه
خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء
استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة
على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك ثم لما كان مظنة ان يقال
ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي
كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من
من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة والعترة فانه لا يستلزم اجماع
الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في الزمان
الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل الدليل على مطلوبنا لان دليلهم يشمل
اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة
والاتفاق خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة
الاية والخبر المتواترة يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل وذهب
فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم
ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو
ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا
لا ينسخ به فالمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف
من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز بجواز ان ينتهي
مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس
كذلك والمصنف قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى اطلاق لفظ التبديل لما فطه

على ظاهر

على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس
في السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع
والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند اي عن دليل او
امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع
اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع
على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة
وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه ان يكون قياسا
وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه
رسول الله عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة
الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا في
الظني قياسا او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي
لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده
بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا
بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا
قلنا المراد به انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع مع انه هو احد الادلة
لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد
ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد
اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة
على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا منع للنزاع في جواز كون السند قطعيا
لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا
ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور

نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون
بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكورة قال الامام الغزالي
رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي واما نقل بحاله
عن الامة جميع الالفاظ من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت
صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولنا نقطع ببطلان من
يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظن مع تخلل الواسطة بين
الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى
اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع
في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل اي قدرتها بها
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي ولا يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء
كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكم وذلك
انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات
ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا
لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما
امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع
اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن
مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لامتناع
الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم
فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد
المحال فالمصنف زاد بتقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص

ونسر

وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج
الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل
على ما سنشير اليه قوله المراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع
بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس
هذا تفسير الاصل والفرع بل بيان لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا
عليه لا النص الحكم ولا الدليل على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا
الذرة على البر في حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم
لا يقال يخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظ عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل نعني بتعديته في الاصل فيه بحث
لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية
في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية
باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم
الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان كون التعدية حقيقة حقيقتها
وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض
اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطأ وهذا
صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل
اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده
ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما
ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن
القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط

اى للنص بمعنى المنصوص عليه

[illegible]

لا ابكان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما
واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره
من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس
تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء
متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس لثمره
شرطا له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه قوله وهذا احسن
من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ لا يصح
ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربا فيها قوله لان مثبت الحكم هو الله تع هذا اعتراف بالمقصود لان لا ينبغي
على هذا التقدير ان يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل مظهرا على ما ذهب اليه
المحققون من ان مرجع الكل اليه الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم
الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم
في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رح ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علته في الآخر قوله واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حظ النظر
على النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
اليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود
الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون
بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل
حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس

فقيل هو

فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقايع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث
الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص
عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني
الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل
بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل بدليل قطعي وبه يشعر
كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة النص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح من درة
بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند
الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم
في عقول الناس وقيل هو علم الله تع وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد
بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله
وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس
بمنبت وغير منبت ولا يعني لتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس
الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه
تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى
وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم الملتبس مذكور فيه معنى
وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن
حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلم الا النبي عم واهل الاجماع قلنا فليكن
فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني
انهم اخذوا الجواري سبايا فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يكن اثباته بما فيه
شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة
الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا

بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات
بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن
فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان
الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم ومنه سمي الاصل الذي يرد عليه
الظاهر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق
الآية للاتعاظ فيدل عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو
الاتعاظ حقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة
اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما في اثبات الصانع اعتبر بالدار
هل يمكن حدوثها بغير صانع فاعتبر ذلك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قتبين الذرة
بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما نحو فيه التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب العلم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان العاقل
صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ
هو القضية السابقة غايته ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على
ان كل ما علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق
مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص ما ينتفي فيه شرط
القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار
والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك
وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا
الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم
فالاطلاق كاف والخطاب لاولي الابصار فيعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات

دلالة

والا فاحتج المتمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر
ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة
عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند
انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب
باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة
كما ان اخذ الرهن جائز والقبض واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب
ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف
المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية
الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن
فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قيل
الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كاستنباط من النصوص الخفية
الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة له
على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب وكذا
البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى اجتهاد لقوله تع قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت
الشارع لبقاء اكثر من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة
وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة
النص وقد قال النبي عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر
باب السنة احاديث يدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس
وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم
كان يعمل بالقياس وربما يجعل رابعة وجه الاستدلال انه عم كان يذكر
بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه
لما كان في ذكر العلل فائدة وقد يجاب بان فائدتها معرفة الحكم والعلة

معا فانهما ادفع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس
قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت
بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل
ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه
حجة وان لم يعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض
على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل
من ذم الراوي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان لـ
ـه البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة
بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها قوله
لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا
الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم
هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء
بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل
في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص
وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص
زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وفي الكشاف
اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولهم في زيد لا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم
كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلا تغير النص عبارة فخر الاسلام الـ
الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخز
بخزيمة لقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم انه اوفى الاعرابي.

ثمن ناقة

ثمن ناقة اوانه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت نظرا الى
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء
على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول
وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي
ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم
قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل
انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعله
من امثلة العدول عن القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل بين ما
ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تع واتوهن اجورهن وقوله
اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله
فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط
الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الامام في الاحكام ثم ان المعدول
عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ان يكون مستثنى من قاعدة
عامة كقبول شهادة خزيمة واحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد
الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب
الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدي فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون
الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة اشارة
الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة
التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة
الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اي الكيل
كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة

لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اى لا تغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه
او نفس او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار صيرورته
بحسبا في الفرع قوله الى فرع متعلق بالمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا
بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل
بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط
كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح يشترط
ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة
قوله فلا قياس في اللغة نعم اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان
الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج
المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران
صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع
لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا وقد يرد
على المتمسكين بقوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار على ما حققه المص من دلالة
النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هو سبب للوضع
وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة
على ما ذهب اليه الشافعي رح من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق
وبالعكس لاشتمالهما على ازالة وما ذكره من وجوب الحد على اللايط قياسا
على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا
ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول
بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون
حكم الاصل شرعيا انما يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس
السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل

في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تتوقف على كون
الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع
عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا والتحقيق ان هذا شرط القياس
الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا
او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوات في علته ولا يتصور
الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار
او كما يسمى خمرا كان باطلا من العقل خارجا عن الانتظام وهذا مبني
على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال
وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ما ثبت في الاصل كان
نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولان النفي
الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل وبذلك
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا لتكون
النفي حكما شرعيا وقد سبق بعض من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن
لا يحل اى لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر
العقل فيشتمل العقار وغيرها بطريق عموم المجاز قوله لان الحكم في الاصل حرمة
ينتهي فان قيل قد ثبتت الحرمة في بيع المثلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع
انها لا ينتهي قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو
القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساوات
كيلا اعني قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه
ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في الانتهاء الحرمة قوله لان عذره
اى عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت
والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان

لانه ان كان معه موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج
الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
والى هذا ذهب كثير المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين
الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه تخالف لما روي انه عم خمس من الكبائر
لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص
فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط
التمليك قياسا على الكسوة يغير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير
للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة
سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تع فاطعام عشرة مساكين وقوله
او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان
اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على كون حكم المعدى
او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء
مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك
والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه
وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله
ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة
وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراي فتوهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء
حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو
حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحالي في الحديث من اراد ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحالي قياسا على المؤجل بجامع
دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص
يدل على عدم جوازه في السلم الحالي بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة

بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة
القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة
ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها
فحكم الاصل اعني السلم المؤجل تبقى من جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحالي عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل
خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال
ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة
الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل ورد
للخلف وعدم لا ما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه
على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء
المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ونحوه
من الاغراض فلا يتعين للحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السوال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا
التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير
هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد في ضمان ارزاق العباد وايجاب
الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاء
العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع
بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل
ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تع لا بالتعليل وعلم
ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء
من جنس النصاب اسهل وبده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب

اونها يعرف القيمة ثم ان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم
آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد
صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا يتبدل القرابين بالاحراق والبضائع في التصرفات
انما تعرف شرعا كصلاحية الخل لمحل البيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علقناه
بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى القيمة
ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة اودفع
فصار الحاصل ان هيهنا حكمان هو وجوب الشاة والآخر هو جواز الاستبدال
وثالث هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب
الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير
مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم
الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فتغير
بالنص خبر صار ومجاسعا حال وهو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص
صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا
مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو ساير الاحوال والعلة التقويم
اورد ما شرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة
وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستدل به يجوز ان يعتبر نفس
القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود
واحد وهو صلاح الصرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب

الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
دل على صلاح غير شاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف
اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه
الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان
معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه
من الاشعار بالاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير
داره مدة بنية الزكوة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير
ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول
بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت
جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء
على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال
انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك
لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام
اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان
كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن
حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف
لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم

سواء صرف او لم يصرف فالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل صارف وانما يلزم
التغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها
الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو من ضعف لانه قد سبق
ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل
عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا
فى العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى البعض الاصناف
وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء
للجنس فى اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم
بطلان الجمعية ويدعى كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا يندفع له الا ما ذكر
قوله عن انه ان اريد بهذا اى توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان
مذهب الشافعى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى الجمع
منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا
اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى
الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام
الاحاد بالاحاد فما بطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله
واستعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء صالحا
للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل ما يشاركه فى ذلك وكونه
مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقات والالة او حدث
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية فى الماء اذ لو كان
للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة فى رفع الحدث قلنا الحكم
بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر
لا نجس فيه شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فان قيل ولو سلم انه معقول لا

فالماء

فالماء يوجد مبالغة لا يبالى بنجسه ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات
وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالوفق بعد تحقق العلة وهى الازالة واما ثانيا
فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر فى بحث المناقضة ان التطهير
بالماء معقول وفى الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة
واما الحدث فمعقول قلت بانه جوابه فى بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء
مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة
فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه
يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلنا لا نسلم ذلك
بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان تنجس كل ما يصل اليه
نفى الشمول لا شمول النفى قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث
وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وهو بهذا الوجه يزيل به الحدث
والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به
الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا
قوله ويشكل بالعلامة وهى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده
ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعنى ان تعريف العلة بالمعرف
للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها
عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان
العلم بها بناء على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها
هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بينهما تغاير
فى الماهية ولوازمها قلنا لا ينافى كون احدهما اجلى من الآخر قوله عارض
بل فى الوجوب للحادث لقايل ان يقول الوجوب للحادث على ما زعمتم اثر الخطاب
القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشئ الآخر هو فعل حادث كالعتق مثلا وجوابه

ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم مترتبه على العلة وثبوته
عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة
تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب
الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان
هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها
ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب
من موجب فكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع
من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء
جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم
عقيبه بايجاب اسه تع فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب
وجود ذلك الشيء قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو
اسه تع الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع
العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين
العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي باهتداء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق
وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي
يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون
طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف
الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة
بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي

الامام

الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا
الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة امرا مقصودا
عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب
لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم
على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال
العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي
ذكر الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من
ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان
المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تع ولكم
في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو
الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود لقبله وانما عدل
عنه الامدي لانه ربما يصلح للمناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول
فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقول الغير على اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل
اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل
وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل
الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب
ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو
التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل على ان هذا
النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص

التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي
ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته
او العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة
التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل
اما بجميع الاوصاف وهو المحال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف
الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل
وصف المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض
فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد
كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض الى التعدية وعدمها لان بعض
الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم وجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو
الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين التعليل بكل
وصف الا ان يقوم مانع لمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب
حجر القياس وقصر الاحكام على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا
يناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل
على اجماعهم على علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له
من مميز واحتياج التعليل والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا
يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل
الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم
التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتأكيد

الثبوت

لتأكد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين
معلل عند الشافعي رح بالثمنية مع تعديها وجوب التعيين الى المطعوم قوله
نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب
منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد
البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين
جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى وجب
التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول
وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام
سواء اتحد الجنس او اختلف فحصل التعيين يثبت باجماعهم على تعديته وجوب
التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اولا لتعديه
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة
الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا
النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا
النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله ع م انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام
نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة
الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون
تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامه
ما يوهم ان كل تعيين يتوقف على تعيين آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورد
المصنف من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا

وتوبرجوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم
او نوعه وكلما ثبت عليه الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا
في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع
وربما يقال ان استخراج العلة او اعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص معللا
فاثبات ذلك به دور **قوله** هذا انما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال
ولان اثبات التعليل على ربوا النسية كاف في كون النص من النصوص
المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة
في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق من شرط التعليل والتعدية
عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه
لا مناقشة في المثال ويكفي فيه التوهم والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرايط
اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب
ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفا الحكم والجواب
ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع
وجوابه باقي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالمعنى
اولى ولا بغير المنصوص للاشياء مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا
لكانت العلة صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء
على الاصول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة
للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تعم بشي من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا دخل
لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وهو ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت
ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون
الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية للمصلحة وليس ذلك
صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات

التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي
لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم
تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير
العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم
فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل
عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط
المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين
اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم
الجنس ان يتعلق الحكم بمعناه القايم به مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق
منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم ثابت
بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشي ولا شي بعينها
ثبت بها سوى الحكم ولهذا التعدي الى الفرع لا يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي
موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة
القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى
او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص
فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز
التعدية الى الفرع لان التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا للحكم
في الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا
القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع
التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر
بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان
لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد

بهما نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم للقائل به
ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم
انحصاره في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية
فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة
بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا
والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص
والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن
وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد
الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وايضا
منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا منع للنزاع
في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر
وترجح ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا اليه
مجرد وهم على زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السؤال
لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحته
لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية
الموقوف على صحته وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف
في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة
لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله هذه المسئلة
مبنية على اشتراط التاثير وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم

حصوله

حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس
الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص واجماع قوله
وقد يكون مانعا من عليته وصف قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص
او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة
قوله وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق
قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع يعني الاخ بل هو يعتق
قوله او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الا
الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب
هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة
بناء على عدم العلم بانه هل بقي بدل الكتابة ام لا قوله اراد ببعض عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا البحث في قبيل
التعليل بوصف يقع به الزوج اذا اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي
لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع
به الزوج فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة ودفع
للاشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري
فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك يتوصل بها فلا بد من التعرض بها وما يتعلق
بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح
وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها
ما صرح فيه بالعلية مثل علة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد حرف ظاهر
في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية
كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها
ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف نحو زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما

والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز
دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء
للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ
الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه
لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه
من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء
السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في
في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا انه
ليست بحقيقة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول
العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام
عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم
العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل فاء دم
فانه يجزي ظاهرا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول
واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها
من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء
وتغني غناءه وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل
وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل
عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة فكلمة ان مع الفاء او بدونها
قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار
ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها
على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع
فيه سواء ترتب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم

ليكون نسخه

ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون
احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون انه يفيد الظن وظهور
العلية دفعا للاستبعاد والغرابة والاستثناء وغيرها سواء في ذلك
واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فيجوز اتفاقا في المنصوصة
اي التي يدل عليها النصوص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق
والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصوده بيان وجوه
دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن قوله وثانيها المناسبة
وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر
معتبر في الشرع كما تعال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه يقع بحسب الشرع وان كان
ضد الحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق
بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره
فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم
في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام
ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا تصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد
لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد
لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار
عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه
للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون
الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب
الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل
دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة
والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه فلا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف

الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا
معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها
تقابل الطرد بمعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجود عند
وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعي ان المناسبة
هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف
على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها
مايعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص كلام
الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس
والدين والمال والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زايد
على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف
على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة
حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا
من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن
لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم
لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس ايضا لا يكون
مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس
الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر
وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ .. مصلحة
النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان
القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال
الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة

فالجنس

فالجنس العالي للحكم الخاص الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم
المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم
المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص
الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان
بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال
اي من القياس مؤثر لكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس
الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من ان المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح
لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا
وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين
الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن
الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم
على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم
او ترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين
او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا ما مثل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار
شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة
لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق تفسير الذي ظنه المص وله كالصغير في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية
النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون
جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا
فالاولى ما يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير

الوصف فان الوصف المناسب للقصر بين رفع الحرج عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة
سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العوض فالوصف
الشامل للصورتين رفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية
هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور وعند بعض الشافعية يعني القائلين بوجوب العمل
بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين
الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفيه بأثر او نص او اجماع او ايراد
تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اورده
ذلك النص فيجعل توهين لنفي الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها لشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وارثه ما يكفي في ذلك اصلان وذلك
لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة
الاصول بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب
العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي
توقف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب
هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسب بينها وبين الحكم من ذات
الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع فهو المؤثر او لا بل رتب
الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم
او اعتبار جنسه في عين الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير
المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه
والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم
الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي في قبوله

شروطا

شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي
مختصة بشخص فيخرج القلعة لتترس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير
قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز
لان المصلحة جزئية فالملائم كتعيين الصغر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر
في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض
بنقيض مقصود الفار في الحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده
وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة على نهيه
عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما الغاؤه كتعيين ايجاب
الصوم في الكفارة على من سهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة
الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع
باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم
في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل
النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية
فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة
واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح
الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى
وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد
في ان تؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسألة الترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع لمنعه بالكلية
لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند
القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة
في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل
الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة

الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر
لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سمينا مصلحة مرسلة
لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب
ان الغريب اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له
اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض
قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له
اصل وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار للضرورة
في الرخص واستباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا
اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع
الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا انما قال
عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف
في عين ذلك الوصف الحكم ولهذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين
وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل
الملائم لكنه سماه مؤثرا ايضا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي
يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق
الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير
جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر
تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم
للجنسية مراتب عموما وخصوصا من اجل ذلك تتفاوت درجات الظن
والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ
من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد

بدل العين

بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد
بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس
لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف
والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف في اضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي والنوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع
لمطلق الوصف والحكم وقد يتبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا
عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس
الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا العجز الاربع عن الاتيان
بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه علة تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر
فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق
العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب
الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف
المؤثر الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم
كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف
لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية النوع من الوصف
لجنس ذلك الوصف كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل
مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس

اى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام
الآخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب تنشف النجاسات وايضا عدم
وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعمال الماء لكن النوع
وهو خوف الفوت لا يؤثر فى الجنس النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى
اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب
المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج من هذا تاثير الجنس
فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تع فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء
وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعمال الماء ودفع الهلاك لكن الجنس غير مؤثر
فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس
كالحيض فى حرمة القربان فهذا تاثير النوع فى النوع والجنس وهو الاذى علة ايضا لحرمة
القربان والجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس فى الجنس كما تبال الحيض
علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع فى النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم
من ان يكون فى الصلوة او خارجا والجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير فى حرمة
الصلوة لكن ليس له تاثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين
كالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سور الهرة فان
فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة
بتعذر الاحتراز علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع فى النوع
مع النوع فى الجنس كافطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا
فى الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية
النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق
الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح بلا جهة
بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس
فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى حال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر

الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج
الى النية واما تعليق المتن فى بعضها نظرا لمناسبات من ان السكر والصغر من قبيل المركب
ولما سبق من ان المراد هنا بالجنس القريب والضرورة المطوف ليست كذلك بل قد عرفت
انه ليس علة بل فصلا عن المؤثر ولو وقد تركب بعض الاربعة لاخفاء فى ان اقسام المؤثر
اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا فى جانب الحكم ومع يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائي
او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحدة لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا
بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس
او اعتبار الجنس فى النوع او الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة
للافراد يتركب مع كل من الثلثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة
فى الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار اولا نقول اعتبار النوع اما ان يتركب مع اعتبار
الجنس فى النوع او مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس
فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار
النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار
الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا مع اعتبار الجنس
للجنس واما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع فى الجنس
او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر
فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر
يؤثر فى وجوب الزاجر من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر
مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب
الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف
فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس

في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى ابقاء النفس والمركب من اعتبار
الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير
السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر في ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس
مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان الحجر لعدم العقل مؤثر في سقوط
العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز المخل في القوي مؤثر في سقوط العبادة
كذا ذكره المص قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى للجمع يعني ان قوة الوصف
انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار
فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء
اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل
لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض ذكره في بعض اصول الشافعية
ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم
في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات يؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم
في ربوية ساير المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية
قوله ثم لا بد اي الحكم بعد التعليل لا بد من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل
او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا بد من ان يكون
له اصل او لا يكون لما ذكر ان اعتبار الجنس والنوع في الجنس قد يوجد بدون شهادة
الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع
يستلزم شهادة الاصل وهذا معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع
او النوع او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه
في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس

عليه وكذا

عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان
مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع بالاتفاق لكن عند
بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال
الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون له
قياس بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال الامام السرخسي رح الاصح عندي انه
قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى
عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون اطلاق في تجرد
تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر
مستلزما للشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ومن ههنا يصح ان يجعل قسيمه ثم لا بد
من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون
التأثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير
ومن يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب
القبول هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر
جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت احد الانواع
هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمراد في الملايم هو الجنس
البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين
من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول
الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملايما وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد له
جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاءه في نظر الشارع وهو
مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار
النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار النوع
او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التأثير في الجملة لانهما

في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التخلف بدون كل واحد من الاربعة
لا يستلزم جواز التخلف بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد
في الاخيرين بالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبر بالتاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها
مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع
نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التاثير فممنوع
ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف جوز
العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها
مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور
ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا
المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة
الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا
ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقرير وجه التاثير في الامثلة المذكورة في قوله
عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوف وهو الضرورة له اثر في الشرع في التخفيف
واثبات الطهارة ورفع النجاسة كحل اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل
اليد والفم للضرورة ايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا انفجار
الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة له اثر في وجوب الطهارة
وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب
الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي مولاه الا طاهرا واما في عدم

كونه حيضا

كونه حيضا فلان الحيض دم يثبت عادة راتبة في بنات ادم خلقها الله تعالى
فاخراجها من وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج
الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما في كونه مرضا فلانه في وسعها امساكه فيكون
له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت
الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة
بالطهارة ابدا ولم يتفرغ للصلوة قطعا وكذا عدم قضاء الشهوة تبين له اثر في عدم
انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى
الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم
ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى
اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام
واقيسة الصحابة كما قال النبي عليه السلام لتحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فهذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار
الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل
اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص
بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل
على معنى مؤثر وهو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه
انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب
بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين
والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين
الفرعين وجزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح
فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر يتشعب
من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد
فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول

بواسطة النذر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله تعالى زيد بن ثابت يجعل
ابن ابن الابن ابنا ويجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو بحرف الاصالة
بالطرف الاخر وهو الجزئية في الوجوب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا
في ابحاثنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فقال المسح اثر في التخفيف
فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في الغسل
بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم
الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار
ليحصل بتيقن او يظن ضبطه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح
لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه
وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الوظيفي في رمضان مؤثر
في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين
العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة
الى التعيين بخلاف الوثيقة فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض
العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو
حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالح للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها
ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول
بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن
عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغيروح للمعترض ان يبين وصفا
اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما
ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود
الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف
مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم
المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور

المناسبة

المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور
عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر بحيث لا طريق الى معرفة الاخبره وح للمعترض
ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى طريق الترجيح
والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي
عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا
كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب بعضهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل
هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان
الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما ما
الصنف فيكون هذا من قبيل المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع لكون مرجعه ماذكره
اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاحالة هي المسمى بتخريج
المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي
اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت
للحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما
ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة
وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف
في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها
في الاعتبار كما انه يبقى في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجود الكفارة لكونه ذلك
الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار
رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول
واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه كالنظر
في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا
انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف

بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى
الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحريم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال
اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالي وجود الوصف وعدمه
والحاصل انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين
اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عنه
عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قايما في الحالين ودار الحكم مع الوصف
زال شبهة علية الاسم وتعيين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله
ولكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح
عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قايما عند عدم الوصف المنصوص عليه
ولا يكون له موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة
بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز
حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل
القضاء وهو غضبان يعني ان النص قايم في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند شغل القلب وايضا النص قايم في حال عدم
الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند
عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص المطلقة
في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن
ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك
بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا
لها فلا يفيد ظن العلية لانه احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال
اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر
كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن

بل القطع

بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب ثم تكرر
ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويغرونه بذلك الاسم والجواب ان النزاع
انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع او لولا انتفاء ظهور
غير ذلك اما بان بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد
تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع
التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين
على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للداير
والجواب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع او نحو
بالطرد وفتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها زيادة تنبيه على بعد القول
المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه
ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة
الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها او ان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة
اخرى كالحدث ثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند
العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة على حالة المخالفة في الصحة والفساد
قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان اشتراطا
من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام
الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان
وجوده بطريق الندرة ايضا في النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث
وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود

الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم
بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل
لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب الاصل فيها
وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي
بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب
التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي
اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع
كناية عن المتنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث
بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة
النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص وهو من قبيل المنكلة او التغليب باعتبار
ان القيام من المضجع انما تدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل
للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء
ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء
مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها
بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه
بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء
سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم
بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث
فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا
بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين
فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على
ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان
المختلفان فان قلت مقتضى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد
تقرر

ثم قد تقرر في موضعه ان سبب ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير
اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحدث
فلانا لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح
ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة
بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصف بزلة فراغ القلب ما دام غضبان
وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل يشتغل بانتفاء
البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نم
ان حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط
مفهوم المخالفة وهو ممنوع **فصل** ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل
عندنا جائز عند الشافعي حتى لا يجوز عندنا التعليل الا للتعدية للحكم من المحل المنصوص الى محل آخر
فيكون التعليل والقياس واحدا فعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكم الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السببية وصفه
الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم
مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز
لاجل اثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم
شرعي او وصفه بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي
ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك
الا اذا وجد في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء
كان الحكم اثبات سبب او شرط او صفتهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة
ونحوهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل
بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود
في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات

السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا
لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا
على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو
اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية
بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل اذا وجد لها اصل
في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة
في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي
والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل
والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد
ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يتصور ثبوت شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الفقه ومقصود هذا
الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد توجه ورود الاشكال
بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا او علية الاكل والشرب لوجوب الكفارة
وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح اسه تع فاجاب بانا
لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق
في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلها من قبيل دلالة النص
دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري
في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط
بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يرد هذا اشكالا على اثبات

السبب

السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن
الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل
اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل
بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره
فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا
فقال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه
يحرم النسيئة وهذا خلاف واقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا نجد له
اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك
انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر
والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى
عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة
باعتبار رتبا وبها في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي
الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت
بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث
الجودة فانه يثبت بصنع الله تع فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر
والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا
فيثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب سببية القدر والجنس لحرمة
حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء
على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك
المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا اثبات العلة
بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت
عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة يتعدد باعتبار المحل مثلا
اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارات بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم

رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة
لوجوب الكفارة وان ثبت ان عليته ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك
المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعليته الحكم لم يصح تعليله بشيء آخر يوجد فيه ذلك
المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك
المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس يجوز
عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **فصل**
في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين
ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة
وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة
على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون من اثبت حكما بانه
مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لهذا الحكم حيث لم ياخذه
من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع
في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل
عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك
وعن الشافعي رح انه استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء
للمكاتب من نجوم الكتابة واما جهة المعنى فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر
عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر
لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل
اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى فيرجع الى تخصيص
العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه
لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه

من وجوه

من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله
وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد
على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف
واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف
العبارات في تفسير الاستحسان مع انه يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه
وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق
كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه
لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق
عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام
حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب
في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي
تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع
بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص
او الاجماع **قوله** وذكروا لقسميه الصحة تقارن الاثر والضعف يقارب الفساد
وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور
الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة
الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه
القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان
ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى
يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما
نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته اللعاب المتولد



من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة
فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن ضررا او للاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا انه لما اجتمع
في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وما يؤكل هو
نجس كاللحم والشحم اشتبه وعلمنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة
للمحققين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة
سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون
الطيور فاحتيج الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قبل الصحة لقصور علة التنجس
في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها
تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة
فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلة
الموجبة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطير لا تحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة مولد والثاني لما كان عدم تادي المامور به
بالاتيان بغير المامور امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي
السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه
جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم
والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي تسبق اليه الافهام
فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا يتادى
بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا
قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي
المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا
على جواز اقامة اسم المنشي مقام اسم غيره والاقرب ان يقال اشتمل كل من الركوع
والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بها
بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع

في قوله تعالى



في قوله تعالى وخر راكعا اي ساقطا ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل
بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين
وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال
القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير
للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع
قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا
ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة
متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها
مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا مولد وبالتقسيم
العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة
بالصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر والقياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع ترجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة
الباقية يتعين عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففي الاول والثالث يتعين
لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان
في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل ما ذكره فخر الاسلام من انا جعلنا
ما ضعف اثره قياسا وقوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون
كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر وفاسد الباطن
او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا

بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام
الاربعة للقياس والاقسام الاربعة للاستحسان في القياس الصحيح الظاهر والباطن
يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا
بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخريي القياس
فالاول من الاستحسان يترجح عليهما الصحة ظاهرا او باطنا والباقي يرد مطلقا
لفساده ظاهرا او باطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخريي الاستحسان في اخريي
القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد
الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن وقياس كذلك الرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد
الظاهر وقياس كذلك وسمى التعارض القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن لاتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان
الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية
وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة
الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد
اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة
ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد
بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك ود بالمعنى المذكور
اي بمعنى ان كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ود وما ذكروا
هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار
اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض
من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين

مستدركا

مستدركا ود والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء
كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس
التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف
المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده لانه يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر
التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع
والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع
بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين
على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر
وهو قوله ع م اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف
قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى
الى الاجارة قبل اخذ القصار في العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار
الاجرة قبل اخذ القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل
تحالفا لان كل منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ
دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا
ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد
النص وهو تحالف متعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ
فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت
قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي
فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم الاصل لا الاستحسان

كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا في صورة التحالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان يتوجه على المتنازعين في قصة واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص
العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصورة
وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة
لانعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور
سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير
فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف بدليل قوي هو قياس خفي
قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله فصل** في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور
مناسبة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة
والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه
اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني
الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث
الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو
ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل
حال **قوله** فنقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان
القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج
فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند
عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين

فانه

فانه لا يتصور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة
علة على النسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا
حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف
دون التطهير الحقيقي فلا يسن التثليث لانه شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل
فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين
النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى
هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما
شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاول يعني بالمانع هو في المستحاضة العذر
ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج
دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج
الوقت ليس بحدث اجماعا وكذلك ملك بدل المغصوب سبب لملك
المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في
القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين حر وقن الا انه لم يثبت في المدبر
للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب
التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا ينجو عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر
حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف
والاصل صورة المخمصة والفرع صورة قتل الصائل والنقض هو مال
الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب
الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف
لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني
وهو انما يجعل نظيرا للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف

لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة لحق الصايل بالاباحة فقتله لا يهدر دم
المقتول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فيرد نقضا بحال الباغي حيث وجدت
العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة
اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة
النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في حال الباغي بل عدم المنا ناة
متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب
التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض
المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تخلفه في حال الباغي مع المنافاة
نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه
والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل
الوضع والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج
كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحال ضرورة توجه
الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار
عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يجب دفعه الا بمنع احدهما دفعه قوله ثم اعلم ذهب
بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص
او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فصح الاعتراض
بالنقض وح اندفع باحد هذه الطرق المذكورة فذاك تم العلل والا فاما ان يوجد
في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل اما عند القائلين بتخصيص العلة
كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم
يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما عند القائلين بان عدم
المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء

العلة

العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا
عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور
الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند
الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية وكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك
النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او حجج الدليلين
المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض
لمانع معارض للعلة لشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني
ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو
دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل
ان يكون لفقد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه
لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم
قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل بالماء بطلوع الحلول قوله ذكر
القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما اخذوا في
تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا
من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف
غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشتمل المانع عن الحكم وعن العلة
انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه
ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد
والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا
الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في خروج
النجاسة للحدث ثم المقصود ههنا العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليها الحسيين زيادة دة
التوضيح وفي كون استداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه

ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة
الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه
لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
ويحتمل ان يصير لازما ما فضى به الى القتل واذا صار طبعا فقد منع ذلك الافضاء الى القتل
فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى ان التمثيل مبني على التسامح اذ الاخراج علة للمضي والمضي للاصابة
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم ولزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص
اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل
اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز من خواص
اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهو ممتنع وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص
في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت
في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف
اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به
اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني
اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو
ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما
ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط
القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم
العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة والقياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم في كل صورة يوجد فيها العلة من غير
تقييد بعدم المانع وكلاهما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون
علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يحصل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة

اشار اليه

اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب
التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم
قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع
جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شطر العلة او شرطها
فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام شرطها او ركنها وههنا نظر وهو
ان عليه الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نم الاجماع على وجوب
التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كقولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم
عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علة مشروطة
بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك
فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد
بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي
لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف
هو من جملة اركان العلة او شرائطها فيمتنع الكل بانتفاء الجزء او شرطه كالخارج
النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة في المستحاضة
قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث
كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه
قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد
العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة
والارث وكما في العلل المتعاقبة فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة
نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلوم واحد بالشخص لانه يفضي الى ان يكون كل
منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة

مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اوليس معنى تأثيرها الايجاب وقد صرحوا
بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدث بكل
واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان تبين في الاصل وصف له مدخل
في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف
مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما
انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى
عليه شيئا آخر وقف موقع الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام
الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد ون به
عدم وقوع الخبط في البحث والآخر هو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل
بعدما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة
فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية
وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم
لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون
مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض
مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية لا يوجب
النقل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث
مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مما قاله لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية
او الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فحاصل ان قضية القياس اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقصود وههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب
خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة
وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه
ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا.

ع نسخ

عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة العاشر وغيره كان للمعترض ان يمنع
كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا
ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل
او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل
بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية
والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة
عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المص في جريان الممانعة في
نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون
العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر في مسئلة الاختلاف في العلة
واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون صحة
العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل
منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون الممانعة — ذكر الممانعة صح
على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة
بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه
في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع
فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة
صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم تدبر ورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة
يحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع
جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه
وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح
للشهادة وبسلامته عن المعارضة لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون

بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحة بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما ينافيها وبمنع ثبوت
حكمها فلا يكون من التنبيهين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل
المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل
النظر المناظرة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين
هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام
الاعتراض لان مدلول الخصم قد تمت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ تدبنت مح
شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع بثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد
تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف
الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل
فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة
والممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها
وهو النقض بمعنى انه لا يصح الدليل بجميع مقدماته لتخلف الحكم عنه فى شئ من الصور واما ان يكون
باقامة الدليل على نفى المقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل
المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون
قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل
والسائل عما كان عليه وضالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود وبناء على انقلاب حالهما
واضطراب مقالهما كل ساعة والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون
بمنع المدلول وهو المكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة
ويجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى
شئ من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة مخ

فى المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما ان يكون بدليل
المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره
فكيف هذا قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار
قصدا فان قلت على كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم ابطال يستلزم له
نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم
ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض
ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزم فعكس واما ان يكون
بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير
ما كل منهما صريحا او التزاما وهى قد يكون لنفى علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون
لاثبات عليته علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه
الاقسام مردود واشلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف
تصح معارضها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم
بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير لا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هى بين التاثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع
ولا قايل بذلك وبهذا حكم فساد الوضع تخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير فلا حاجة
له قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعنى زيادة يفيد تقديرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا اذ
ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست
الشئ رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله
نظير العكس ما اذا قال الشافعى رح انه نفل صلوة النفل عبادة لا تجب المضى فيها اذا
اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل

الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم
او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانية وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض الحكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب
الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع ثم يجب المضي فيها عند الفساد وبلزمها
بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا ممنوع بان عدم
وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من
ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر
عهد ان يطيع الله تع فلزمه الوفاء لقوله تع اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاتيان فلزمه
الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم
استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر
اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان نسبه
تقريبا اليه ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا بدليل
على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة عدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم
الوجوب بالنذر ورد والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض
بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ
الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول
العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو بين ودعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل
حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض
المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب وتقابله العكس والقلب نوعان الخ

ويتوقض بانتفاء المعلل من عدم الوجوب
بالشروع اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع يجب
ادعى المعلل ان كل عبادة لا يجب بالشروع
ح

احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما
ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما
العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو
نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم
زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف
سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان
كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه
لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم يثبت التسوية فيكون اثباتها وضعا
لدعواه وكذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة لان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف
في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع
وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقريره كما يقال
المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد
وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون
من جنس دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع
الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس ورد وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود
بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه ورد وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة
الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة
لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها
اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يتوهم من ظاهر
العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارضة

لم ينفها بل بقي ولاية الاخ فوقع في نقض الحكم تغيير سو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل
من جهة ان الاخ اقرب الى القرابات بعد الاولاد فتبقى ولايته يستلزم نفي ولاية العم
ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة ود وهو اي كون الاول
صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة
توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته ه
وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه ود وهي قلب القياس قلت
الا انا جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعني المعلول فرع وهو اسفل ه
تنبيه بل هي بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا
على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو مناقضة مع السند على ما صرح به عبارة المص
نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة وما يقال
من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم
منه بطلان تعليله فلزم بطلان الحكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل
على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى ود والمخلص لا يريد المخلص للطالب عن هذا
القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل
احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل
المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها لانها النار
محرقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند كون الحكمين
بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر
والشروع والولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين
والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل
والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة
في المعنى الذي به الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تختفي
الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تنافر الى ما بعد

البلوغ

البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفوء بعد ذلك ولا ما
ولا يحتاج في المال لكثرة متاع ريا ود فان كانت قاصر فلا يتبين لما سبق من ان التعليل
لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد موزون قوبل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ه
ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين
علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء
علية فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته ه
لو كانت متعدية لم يكن للمعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة
باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم ببعض شيئا وذلك لان وصف
المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا
بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل
استقلالا ود وان تعدى اي الشيء الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه ه
كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم
فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيها مختلف فيه فقيل
هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين ه
فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما
يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم ه
المعلل علية وصف المعترض ايضا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل ه
والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة المتعدي الى الارز لكن لا يمكن
ان يلتزم ان الطعم علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت
علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
قلت المراد ان ثبوت كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة

لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة
علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يثبت بهذه المعارضة لانه ليس لصحة
علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين وانما يقع
الانصاف على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر
الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة
الآخر لا بناء كل منهما يحتمل الصحة والفساد والكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول
لا نفع ثبت والعلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا تظهر
تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي
ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية
وليس المقصود من ايراد التعليلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام
صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية
بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية
حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض
ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو اي
القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا
معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع
على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل
النزاع ولا ملازمه اما لتصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص
واما لحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل
يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة
الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين من ان يكون

بقصد

بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل
بتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال
في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال
نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت
المعلل عن بعض المقدمات لشهرته والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب
لنزاعه في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض
حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية
غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها
غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية
لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة
طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة فان قلت
كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل
والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث
انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
نظرا الى ما ذكرنا ان المص لو اورده مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة
او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث
وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر
كل الفرض بالربع والكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل
من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون ما
التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله
بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار اما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع
دون موضع وهو متسع فزيد على مقدار الفرض يمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل

بالاطالة ودون التكرار وليس اعتراض آخر على هذا القياس لانه لاناسب المقام **قوله**
الثانية الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل
او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قبل التعليل انما هو لاثبات
الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان
ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع
اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء
فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال
كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل
حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع فيمنع
انا لا نسلم صدقه على كفارة الصوم فتطهر فسادها فيقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى
ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا
او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز
وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار
فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار
فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها
اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة
مجازفة فانهما ان تساويا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق
الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت
في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله**
الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو مبطل للعلة بالكلية
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه
بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام بنوع تغيير
اونى

او نوع تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الجنب فيجاب فينتقض
بان المراد انها تطهير ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الجنب والمراد بالاحتراز عن ورود
المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد ايرادها ممكن بوجوه آخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولابقاء النكاح عطف على قوله
لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى اللام مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان قطع
لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح
قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحيث صرح
في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح
وانت خبير بانه لا يتعين فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون
منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح
مع الارتداد ولكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هاهنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة
نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة التخيير بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض
كالحج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف
الى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فاذا انصرف المطلق للفرض دل على ان انصراف نية
النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى انه
حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر
بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف
يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع
الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كما النكاح يتعلق
به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة
انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اليهما اكثر فيقتضي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على انه ذو خطر فساد الوضع

لانه تنبعض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نص من الشافعي
في اشتراط النية في الوصف ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقتا ولما كان وضعي
بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف وتوضيح
بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي من المناقضة
بان يقال المراد بها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع
مانعا لصحة الصلوة بمنزلة عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد
بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لا نعنيه ازالته بالماء سواء نوى او لم ينوي فيقول المعترض ان اردتم
ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه
كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية
نوى او لم ينوي بخلاف التراب وانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم
ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم به الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى
انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية لرفعها وازالتها بالماء
الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء
قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله
الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد
التقرب الى الله وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل
وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح فقط بمنزلة غسل البدن عن الجنب
وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن
صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث
ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل
اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانتقال من غير قصد منه وايضا قوله اذا اردت
الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى

الصلوة

الى الصلوة فتوضؤوا لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل
بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود منه
حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فانه
فلا يصير الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال
في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتأدى بغير نية
وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة
متى لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فانه
فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل ينبغي ان يشترط النية
في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة
غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج
فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة
الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي
وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الجنب فانه نجاسة حقيقية
عينية وخفض الراس لذلك سيرا ودفعا للحرج فان قلت هب ان تطهير النجاسة
الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة
عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس فما هو المراد وبغسل الاعضاء الاربعة على طريق
التعبد وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم
الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا
الذي هو غير ما خرج منه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقول
فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء
الاربعة غير معقول وان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد
تكرره وتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها
طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها

مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الا ان مقبول الاذهان
يستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع
فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض ورد واعلم حاصل هذا
الكلام بيان المنافاة بكلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد
الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات
فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث
غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى واما على ما صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس ساير
المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم
معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ورفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام
بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك مع قطع النظر عن
ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد
صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج
النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين
ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف
على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس
غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها
قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها
مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء

في تطهير

في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا
عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة
حقيقة وعقلا فلا تعديه الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر
معقول فيتعدى الى ساير المائعات بجامع القلع والازالة للخبث ولا يخفى ان هذا
يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج
الى النية لانا نقول تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث
هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد
في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان
ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان
وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في ساير المائعات ام لا
على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم هاهنا نظر اما اولا فلان
ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في موضع
الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط
فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يتغير
بالنص الذي لا يعقل معناه وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث يعني ان
المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة
الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ
وانما يتغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول وهو تغير المحل من الطهارة
الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك
العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك
الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
لكنه يتعدى بضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء

بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة
الى ان المعقول معنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما
من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف
جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان
المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير واعلم بحس الماء علامة للجنب
او المحدث بمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع
من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث
لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
واما ثانيا فلان هنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب الهداية الى ان الاول
معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق
سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وبما كان يرد عليه الاشكال
بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة للتعدية
التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول لان تعدية
انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز
كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا تعدي في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة
البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس
تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة
فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين
على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول
وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل
يدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان
المعتبر في الاحتياج الى البينة والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا

او معقولا

او معقولا ينبغي ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا ينبغي ان لا يستقل
العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله تطهيرها بالماء معقول
ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك قوله
وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع آخر مذكورة في اصول فخر الاسلام
لم يذكرها المصنف مخافة التطويل الى الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود
الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين
قوله فصل في انتقال السائل في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان
غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات حكمه
اولا فان كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط
ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان
الى حكم يحتاج اليه حكم القياس ولا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة
الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات
حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس
الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة اخرى قوله يعد انقطاعا
في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وانما ابوه في البحث
كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات
حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو معقول بالاجماع
صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا
الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب
ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود

لان المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس فى وسع المعلل الانتقال من دليل
الى آخر الى غير نهاية نعم لو انتقل فى موضع الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب
اصلا وفيما الظهور الحاصل فهو يكون انقطاعا مورد واما قصة الخليل جواب
عن تمسك الوجه الاول وتقديره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان
دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا
الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز
الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه فان معارضة اللعين كانت
باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة
وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح دفعا لان يكون نوراعى نور
واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يخل انتقاله خلاء عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت
للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح
العالم لاضائته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم الميتة بان تاتى بالشمس من جانب المغرب مورد فصل عقيب مباحث الادلة
الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها
فيظهر انحصار الادلة الصحيحة فى الاربعة وهذا اخر التمسكات الفاسدة لا انها تمسك
بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الا
الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند
الشافعى رحمه الله فى كل شئ ان كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اى تحققه بدليل
شرعى ثم وقع الشك فى بقائه اى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل
ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود والا فعدم كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول
العدم اجيب بان معنى الدفع ان يثبت حكم وعدم الحكم يستند الى عدم دليله والاصل
فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه
او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزم ظن بقائه او ضروريا ولهذا امراسل

العقلاء

العقلاء الى ملوكهم وبلادهم ما كانوا فيه فهو ينهم وبرسلون الودائع والهدايا ويعاملون
بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة
فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل
الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلوات
الله على نبينا وعليه الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على
اعتبار الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية
فيما اذا ثبت ذلك وقع الشك فى طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه
لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع
بعدم نسخها بدليل آخر وهو فى شريعة عيسى تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عليه السلام وفى شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته
فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه
فى حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق فى بحث النسخ ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبى عم للناسخ دليل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثانى بان الفروع المذكورة
ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى وذلك
بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام يستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم
ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافى على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا معنى ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح
حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر لان بقاء
الشئ امر غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا
لحدوث شئ دون استمراره واعترض عليه بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع

فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل دليل على البقاء **و د** والصلح على الانكار الى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على الدفع بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه **و د** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد الحجج الفاسدة بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها **و د** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض

فلايمكن

فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عن مثل حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام اذا زدت

التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة
ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام [illegible]
لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا
ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عم
للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا
نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة
لا قدرا يقصد بالوزن عادة لان ذلك ربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة
المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه
المص لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية ورد والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت
شيء والآخر على انتفائه واما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض
المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان نعمل بالاقوى ونترك الاضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كما
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك
ايضا من قبيل التساوي اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد
بالدليلين فحكمهما انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان
بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة
في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ او لو لم يصلح المتأخر ناسخا
كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض
التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل
او الزمان فذاك والا ترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة

ومنها

ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه ولا يؤثر الحكم على ما كان عليه قبل
ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشعار الى ان النسخ لا يجري بين
القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين
دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس
وقول الصحابي بل هما في رتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب
تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام
في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالمنتقل الى اقوال الصحابة وان وقع
بينهما فالمنتقل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير
الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال
المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام
صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه
السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس
على ساير الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة لكثرة الادلة بل لقوتها
حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان
لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة
الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما
اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا
بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس
فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار
تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية
ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه

بخلاف المائن او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب في المتعارضان
يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا اشير بكلام الامام السرخسي قوله لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض
القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض
الاوهام القاصرة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقض
بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قايم الان زيد ليس بقايم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قايم وقت كذا ثم قيل بعد
سنة انه ليس بقايم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين
انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان
المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع
الا كذلك قوله كما انه سور الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك
على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر انه
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان نتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت
السباع وروي انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها
رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن
في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار
واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه
وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته
مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث لم يحكم
بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف بين الشك في الطهورية وبين الشك
في الطهارة في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار
في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء

وعدم

وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة
الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك
اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء
والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار
احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب
الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح
اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية
حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك
ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور
الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ
الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب
الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني الا ان الهرة يدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد
فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه
ح لا يضم اليه التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطاهر احتمالا قوله وهذا كما بين آيتين
او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم
فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر
محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم
جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي
المور والقطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت

انانك راكب اليه آل بسطام بن قيس في طب بخض حاطب على الجرار مع عطفه
على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين الروايتين كما في قوله
يذهبن في نجد وغورا غائرا على احتياطهم واختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع
مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي
والوجه انه في الروايتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الارجل هو الغسل
بقرينة تحديده الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة
كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل
مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لينبه على وجوب
الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به
عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم
في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود
من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي ابقاء
الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة
بيقين قوله والتخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى
المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما بطلب التخلص من قبل الحكم والمحل والزمان بما
بان يدفع اتحاده اما الاول اي التخلص من قبل الحكم ففي وجهين احدهما التوزيع
بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى
بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
وبعضها لما انتفى بالآخر كما في قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب
المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم
المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين

المشروعة



المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والتخلص ان يقال
المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي تنفيها
الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها
في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت
المؤاخذة بان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عقدت
على كذا عزمت عليه ليشتمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد محتمل فيحمل
على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين
الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء
وجعله ثابتا عليه اشهر عندهم في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات
الفقهاء الثاني ان اقتران المكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة
الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ولا يمتنع ذلك في حقوق
الله تع لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا
التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد
بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد
باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة في الاخرة والغموس داخلة في المكسوبة
لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية
لم تتعرض بها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله
حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم وفي
المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة

فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا
الا ان المص حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الاخرة
فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا
والمختص بالاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة توجه دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام لا يواخذكم الله بكذا ولكن يواخذكم بكذا
ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج
الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس
فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة
على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد
باعتبار المتعلق تصدق التابعين لعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة دنيوية
كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنفية
قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد
من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهي قد انتهى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع
الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان
المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان
المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز اطلاق
الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة
من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة
وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه
في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال
وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الاية

ش انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بانه على حذف تنبيه على طريق ودفع المواخذة في الآخرة و

قوله

على الحمل على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة
فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره
الشافعي ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك
لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار
بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قدر وروده اي ان كان
قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على ورود
النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور
بل قد وقد وبهذا يتبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره
المص ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود
النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى
المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر
في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل
اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عينا بتكرر النسخ بهذا
المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير بلا يثبت بذلك
قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها
قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل
سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي
لم يوجد له دليل المنع عنه ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم
ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة ها

فان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا
كاكل الفواكه فحكمه بالاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية وبالحرمة عند
المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال
الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا بقبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم
ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه
على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة
يورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل اي مذهب المعتزلة في ان للعقل
حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ لا حكم
هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
في الفعل والترك وان اردت خطاب الشارع فيه في الازل بذلك فليس بمعلوم
بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان
فان استدل بان الله تع خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا
لمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة ونقض بجوابه المعارضة بانه ملك
الغير فيحرم التصرف منه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم
من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك له
بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل
لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على الصادر
قبل البعثة فان قيل الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف حكم
ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو
وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو
في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استد ل

فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف
في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك لجهة ضرره
بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف
فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت
المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وبهذا الانتفاء
عدم ادراك العقل بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر بعدم الحكم
وتارة بعدم العلم بالحكم واما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك
حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي
لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص رح الله اما الاول فهو التوقف
بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا
باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري
فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة
اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال
لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز
ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي له
مذهبه في الحسن والقبح ولا يصح الاحالة وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تع فيحرم
او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع في حكم الله تع يستلزم الاباحة
فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع له
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك له
كما في افعال البهائم واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو
على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة
اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة
واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما تصور فيه خلاف ومنشا هذا الاعتراض مع انه كلام

على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل
الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة
حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم
الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي
ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي
اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل عنه على انه لا حرج في فعله
وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك
فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رح بل يكون
معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف
بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما اصلا ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى
في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والحصر ان يمنع ذلك ولا تناقض بين
الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم به
وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا ابى
القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك
فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب
وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف
يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول
بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف
ولقوله دليل اخر على حل الحرم باتى للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان
الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل الثاني اولى يلزم تكرر النسخ

بتغير

بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة
علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي
مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت
وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دل بعض المسائل على تقدم المثبت وبعضها
على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح
احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم
والا فان تحقق انه بدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر
وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية يتفرع على الشهادة على النفي
بان يتساوى المنافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله واتفقوا على انه لم يحرم
في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الراويين والا فقد روي ان النبي عليه السلام بعث
ابا رافع مع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث
ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري
واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم
قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يستويان حجة في حق اصابة
الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله
فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر
الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وصفه الشارع للتعدي غير
مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من
القياسين دليلا في حق العمل به وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا خلاف
النصين فان الحق بهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله
ما يقع به الترجيح كثير بعضها يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح

في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج
والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص
والناص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور
واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحوه
ذلك والثاني ما يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور
على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما
سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره
لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق
القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس
فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب
من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح
قياس عرف علية الوصف منه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح
ما يفيد ظنا اغلب او اقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف
بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعيين الاحكام ثم
لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب
وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود فهو اولى واهم من اعتبار شان العلة
فيرجح ما يتضمن تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
ما تركب من الراجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مما هو مرجوح فيقدم
المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في
الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح
ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر لك ثمة
في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به

مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول
والعكس كما في القياس والاستحسان لقوة اثره تقدم على القياس وان كان ظاهر
التاثير والعبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة
بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي
مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد تقدم ان العدالة
مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه قولا
وافعالا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة
والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف
اضافة المصدر الى المفعول والحر الذي لطول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي
قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة
الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه
لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق الماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف
ما اذا تزوج حرة على الامة فانه تبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق الماء عند الشافعي
ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هاهنا
حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة
التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية
من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح
الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع
والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر
بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت
بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر فوق

الاربع وربما يجاب بان هذا التنصيف من باب الكرامة حيث منع الشريف
من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية
للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجهين ضعف في قياس الـ
الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكمي دون تضييع الماء بالعزل
لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى
زواله بالعتق وفي العزل اهلاك حكمي دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة
اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل
يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب
سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا
في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل بعد الحلول
لان يوجد منه الرقيق والحر فيتزوج امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية تحقيق
يخلق بخلق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرق ومنع العقوبة والاهلاك
انما هو في ارقاق الحر الثابت وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد
بوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز النكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان
قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية
قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح
المجوسية وعلى ما كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة
كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر
يقوى المنع كالمجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء
او الضرورة فقد ارتفعت بجواز نكاح امة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا
يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا
اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم
فان قلت هذا الاستيفاء في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها

الاري انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك
اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف
برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا ما
لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة
فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يثبت لنكاح الامة
حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة
او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر
حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة لمجرد التعبير عنهما
بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة
احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة
ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد
اليقين بتنصيف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة
فالتشبيه بالطلاق انما هو لمجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة
اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض
قوله وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير
المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا ببعض المحل مع امكان
الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية
كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان
هو في الكنز نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان
باسم نوع بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي
به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح النص وقع على الايمان
بالايمان بالفتح جمع يمين **قوله** وكما التصدق بالنصاب على الفقير بدون نية

الركوة وكاطلاق النية في الحج قوله تحتبقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة
مالي كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والوصفية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب
المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وهي
التفاوت فيها وآراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون
وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي
يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان القضاء يجب بقضاء الماضي
وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي توجد فيها جنس
الوصف او نوعه كما اثر وصف المسح في التخفيف توجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة
فترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة ه
الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة
مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع
ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة قوله وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان توجد في صور كثيرة بل التحقيق
ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن بشدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة
الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب
الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قدرته في مسئلة
الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير
بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة
الاصل لقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصول واذا كان بحسب
اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر
فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس
معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس
انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف

والمص

والمص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون
كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف
انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم لانتفاء
الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا
قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف وهو تعين المبيع والحكم عدم
اشتراط قبضه فهو منتف عند انتفاء الوصف حيث شرط القبض في بيع الدرهم
بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود
وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس
المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف وفي السلم
كبيع اناء من فضة باناء من فضة والسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي
ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند
التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض
فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض
هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين
لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يشترط ان يكون متعينا يشترط قبض بدله
وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا
وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة
ثم اختلفوا في ان التقابض شرط لصحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى الاول اشار محمد
رح ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح
لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن هاهنا المقارنة
من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام
حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله
مسئلة التعارض كما يقع بين الآيتين فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه

الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فتقدم الترجيح بالذات على الترجيح
بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث
بعده كالاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله والكلام مطلق
الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت
الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر
بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك
فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
من الترجيح بالوصف العارضي والا فلا يخفى ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة
قوله وذكر وله اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك
من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخ بحيث تزاد بها
قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد
الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة
ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا
حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار
بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وذلك ان الصنعة قائمة
من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يحدث بها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه
بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض
معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو
الوجه الذي به صار هالكا يعني ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه
الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة
لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة
واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل لما ختم مباحث الادلة

الصحيحة

الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات
المردودة والمذكور منها ههنا ثمانية الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة
الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح
بساطة الوصف بسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب
القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف ويتكثر
الاوصاف بحال الوصف لا بتكثر اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون
وزانه وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز
على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول ان
الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما
بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر
فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الارض اكثر او اعم او واسطة ثم لا يخفى ان في قوله
علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب مع [illegible] اقل من جزئين وكانه من قبيل
المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد الاخر قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح
لقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير او تقوي الشيء
انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض
وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم
انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل
الاخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك
ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام
بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها

لان الكلام في تعارض القياسين والثاني
انما يتعارضان اذا كان وصفا كل منهما
مؤثران اما اذا كان وصف احدهما
مؤثرا دون الاخر فلا تعارض
ولا ترجيح لانه بعد التعارض
ح

لايستبد بالعصب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية
فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ
لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ
لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصب لكنها يستقل باستحقاق
الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا
بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه فتنزلة وصف
الا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق
بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر
بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم تبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما
بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام
في ان هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد
قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته
كما في المضارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين
او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا
يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة
الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس في حقيقته الا عند تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني
كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين
ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى
ان تسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين
على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل حيث

انه لم يعتبر

بانه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبا لتوزيع الدية
على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة
واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها
وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح
جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء
من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق الشفعة جميع المبيع وليس في جانب
صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا يصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما
انصافا فالترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب
السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه
وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشتركة فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار
المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة
الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق
التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب
الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم ان الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء
العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد
قوله باب لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد
وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى
استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج
استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي
قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة

والاول الكتاب اى القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف
معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف
والنحو والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان
يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى
وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره
بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا يخفى
ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث تمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر
القلب والثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث
وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفى ذلك معرفة
حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر
لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم
الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان
المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما
والثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منه والمردود
كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد
من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه
الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه
فى هذا الزمان فلم يكن الطريق فى زمان الصحابة رض ذلك ويمكن الان سلوك
طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام
واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالى

اى تمامها [illegible] الفقه لا حاجة اليها للاجتهاد
لان هذه [illegible] المجتهدون بعد [illegible]
منصب الاجتهاد لكن يكون [illegible] وتقدم زمن
عليها شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد فى زمن
[illegible] فى طريق تحصيل الدربة فى [illegible] نخ
فى هذا الزمان الخ

رحمه الله فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده
فى تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الى الباقى مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن
بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب الاعتقاد
الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد
وقد اختلفوا فى ذلك بناء على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل صورة من الحوادث
حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى نخ
يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يوجد عليه دليل
او يوجد وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى
المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
فى الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق
الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثالث ان الحكم معين ولا دليل
عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ
اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثانى ان الحكم معين
وعليه دليل قطعى والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا
فى ان المخطئ هل يستحق العقاب وفى ان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض الرابع
ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير
مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا
ثم اختلف هؤلاء فى ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا

هو المختار عند المص **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل
مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما بيان
الملازمة فان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه ونظرا ان ذلك
ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى
اليه اجتهاده الثانية ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق
فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان
المصلي فيه مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين
الى جهات مختلفة قبلة لما ادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل
لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل
واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد النسبة
بالنسبة الى شخص واحد فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل
بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز
ان يكون الشيء واجبا على المجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر
وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع
في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى
اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه
مع عدم حقية الحكم استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب
التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز
ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت
الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب

في بذل

في بذل الجهد ونيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان
التعدد بانه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما
ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد
ما ادى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد
ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار
المجتهد اي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد
الحقين اذ ليس كل مجتهد اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم
واحد فيكون الحق واحدا مجتمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف
آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واجيب ان مراد المستدل هو انه لو
تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل تؤدي اليه من غير مبالغة
في الطلب واجتهاد فيتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب
وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التنقيح انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء ويتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمبلي عذره
بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد قد
يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان
داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون
الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان
فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز
لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا
لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه
وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة
بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما

على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة
التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عم مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء
بمنزلة الخطأ من غيرهم ثم نبه بذلك قوله تع وكلا آتينا حكما وعلما فانه ينبئهم منه اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه م غير
هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر
فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت
من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول
واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص
معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون
ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف
في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف
واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا
وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند
اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممنوع
في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص
ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى
ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق
في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم
تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة
النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا

اذا لم

اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة
اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف
جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا
لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له
التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو
حق عند الله تع او خطأ والتكليف به يفيد الامر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث
الاجرة
فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه
يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان
خطأ عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ
الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه في الطلب وان كان خطأ لقيام النص
على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره
فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب
اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خلف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا
في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله تع ان المقصود هي الجهة التي رضيها الله تع وامر بها
وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء
اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية
والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع
والطاقة ولذلك وصف الله تع اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه
والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عم باصابة الحق
فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة
في اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده
فيهما حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا شبهة على احد ان النبي

تدارك حكماً وعلماً في الجملة. **قوله** ونصيف اجر المخطئ في الاجتهاد ولقوله عم ان اصاب
فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان
الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه
ايضاً كذلك توزيعاً للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو
على كده في الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله تع القائلون بان المجتهد المخطئ
ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ في قوله عم ان اخطأت
فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله تع لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا اعذب
اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوماً الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي
لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطأ الذي هو اخذ الفدية فلو كان صواباً
من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان
ضعف الوجه الاول بيناً اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به
في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى
كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضاً فالمعنى لولا سبق الحكم
باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم
سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا تحقق وجوب
العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الثاني
لوجود الاول فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما يكون لوجود
سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجباً لاستحقاق
العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه
مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذوراً ومأجوراً اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل
الحق لخفائه ولهذا لا يلزم ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بيناً فاخطأ المجتهد
لتقصيره

لتقصيره وترك مبالغته في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنياً على ان طريق الصواب بين
في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد
يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعاً والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع تع وعدمه
فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في
المسائل الكلامية اراد به لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية
ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية
كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا
شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تعريف الحكم ومباحث الحكم ورتب الكلام ههنا على ثلثة
ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان
النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطته انه
مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله ثم المحكوم عليه المكلف لحكومة عليه وحاول في الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لا يتفرق فيه اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما
التقسيم الحاصر فيتعين كونه دائراً بين النفي والاثبات مفيداً الكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله
من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض
مثلاً بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم
الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثراً له وانما اليق تحصيل الباب اجمالاً
ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء بشيء او لا فان الحكم
فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثراً كالملك فلا بحث ههنا عنه
وان كان صفة فالمعتبر فيه منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك
او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك

يتعلق بفرض او نظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين
فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث
مباح وبناء على الاصل رخصة وحق اما حقيقة او مجاز فالحقيقة اما ان يكون اولى واحق
بمعنى الرخصة اولا والثاني اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان
حكما يتعلق بشئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا في الشئ فركن والا فان كان مؤثرا
فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشئ عليه
فشرط والا فعلامة قوله وهو اى الحكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس الحنفي
للمخطئ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لا يحكم
الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يجوز عليه الباطل وما وقع من المخطئ المجتهد
فليس بحقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة
واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت
ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع
الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما تقول حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر
فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم يتعلق كالسببية ونحوها فانه
خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل
المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به
فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به
فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي
كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا
كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلنا
اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة
للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر
الثابت به على ما ذكر في الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت

بنفس

بنفس المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الحكم بالبيع مثلا بجعل وضع
الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون
حكما يتعلق بشئ بشئ او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر
قولك حكمت بكذا لا الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم
بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف
صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك
انشاء للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب
الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله الاول
اي ما هو صفة فعل المكلف ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتوقفه المقاصد
الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب
وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة
لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم
واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة
دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي
او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ
الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجئ ذكره في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة
على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات

فالفعل المتعلق مقصود وشرعي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم
اتصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا
بخطاب الشارع وكذا الكلام في الا[illegible] نعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين
على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع
بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه
حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم
عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع
البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل نعم ما ذكرنا الصحة
والبطلان والفساد معاني متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله
ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون
معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه
الملازمة ما ليس بمشروع اصلا لا يحكم مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان
فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة
والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل
وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا منع
الاحتجاج عليه نفيا او اثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون
الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة
توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون
صحيحا بل فاسدا لترتب الحكم الاثر عليه ثم على ما ذكره الناقد اعم من اللازم والمنعقد فعم

من الناقد

من الناقد ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** فالفعل فرض اشارة الى ان
المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب
والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع
لفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام
ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولوية
عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه
كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواء
ما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة وتوضيحه ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ويعلم من الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل
المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق
قلت هو من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثر له ولا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف
بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي
قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا
او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم حقيقة اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد
على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان مأولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة
السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا
ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض
والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه

او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تع فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تع
قوله والشافعي لم يفرقوا بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض
والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم
خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق
دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما
اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني
وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب
التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم
قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا او
ان المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي
فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل
قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدرة في المسح هو الربع وايضا لا نم ان الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة
والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض
كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة
واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا
فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني دون الفرض في العمل
وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله
والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب
ابي حنيفة رح على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وعند جميع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام
يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم

سنة العمرين

العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا اخرج الجواب
عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن سنة قرينة صارفة عن
التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي
ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة
الله تع ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجبة بالسنة قوله
والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه
واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني
بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تع
فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها
ذكره ابن اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين
وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح
حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه
فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه
لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا ابيح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا
فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير ويلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون
ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجب الضمان اتفاقا وجوابه
بمنع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تع لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى
فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى
للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مايع لغيره ولا شك
ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه

بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى زراعة الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه الثانى
ان الجزء الذى اداه صار عبادة شرعية فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل
عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها
عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف هى عليها لزم الدور
لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على
الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا هاهنا يتوقف صحة كل جزء على صحة جزء
الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد
التقرب الى الله لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد
الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء
الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى
هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق
الجزء الاول فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية
حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط فان قيل فمن مات فى اثناء
العبادة ينبغى ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت
منهى لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى بالدليل الدال على كونها
عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا
مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من
العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب الاحتياط العبادات
وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان
فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار سمع
تسمية لمن له الوجوب فيكون ادنى حالا مما صار سمع فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشىء
وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو
ابتداء



ابتداء الفعل لصيانته ادنى السببين وهو ما صار سمع تسمية فلان يجب اسهل
الامرين وهو بقاء الفعل لصيانته اقوى السببين وهو ما صار سمع فعلا اولى
قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف
المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف
والمقصود الاظهر على تعيين لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة
بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء
نكاحهن وذهب بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع
ومنه حرم مكة وحرم البئر ومعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه
وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفه فيها فحرمة الفعل من قبيل
منع الرجل عن الشىء كما يقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع
الشىء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها
عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا
فالخروج عن الاعتبار محقق فيهما فلا يكون لمجاز وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل
يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فيبقى الفعل
فيه وان كان تبعا اقوى من نفسه اذا كان مقصودا ولا يخفى ما لاح على هذا الكلام
اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل
ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض
الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والحرمة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك
المص فى ذلك طريقة مسلوكة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون
منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى
ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال
بل لكونه مال الغير والاكل لحرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان ياكله مالكه



بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة
عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل
ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة
على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واراده
الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل
عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف
المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منعت حرمة
اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا على حذف المضاف كما في قوله تع
واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن
الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل
لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة بمعنى العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت
لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك وهو اي
الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب
الى الحرمة فانه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك
الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة
لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام
ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة
التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا
واما الثاني من قسمي ما يعتبر اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة
فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة ولانه غير
اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب
وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان

الرخصة

لان الرخصة ليست حكما لعرضها اصليا لشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص
الوجوب والحرمة ونحوها بكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه يرد
المص وهو خلاف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الخاص واما كون الرخصة
مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل
في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر
مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان
التخلف عنه لمانع طاري في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم
ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل
من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح
مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان الرخصة اسم لما تغير
عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد
بايجاب الله تع والرخصة ما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك
فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها
اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما
حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان
حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو ان يصلح للابتناء على اعذار
العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة والكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف
الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر يتعلق به الرخصة لا مساويا
له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة
او نفل كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة
ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا قد يناسبه الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه

ما يشرع للمكلف فعل تعذره مع قيام المحرم وهو فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بمنع ورود الرخصة صح

الحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة وشيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة نعفي عنه فان قيل الحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تاسد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فنحمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية

قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بموت البينة ومعنى بزهوق الزوج اي خروجه من البدن

قوله حسبة اي طالبا للثواب وهو اسم من الاحتساب والا لما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تع صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة بن الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله ثم قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ رخصة الله تع واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيا له

قوله وكذا الامر بالمعروف بنبه بهذا المثال على ان المراد بقيام الحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلايل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه بدلا عن حق الله تع انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير الحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة ولا يجبار بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعذار الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رح فيه كان ماجورا ان شاء الله تع وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام الحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان ثم عذرا

متبادره

واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا تناسب العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشريعة على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فلا يستقيم مع قيام الحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانهما متقابلهما ويمكن ان يقال المراد ههنا بالاستباحة مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه ويشتمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشتمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك فيشتمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل وسنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان رح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة

ادى فرضا فاكره على الافطار وامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر
اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام
رح ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح الله وتقيده صاحب الكشف رح باحد
القولين وذلك ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج
الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية
يدل على تساويهما بل الافطار افضل ان يتضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية
قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره لم يأثم بالفطر حتى قتل لم يكن قاتل
نفسه لان القتل صدر من المكره والصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله
من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم
من الاشياء الشاقة كتحتم الحكم عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض
موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة بمعنى انها كانت واجبة
على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها للنوع لما كان
السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا قوله لان الاصل
لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول
فلانه كان مشروعا ثم لم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف
النوع الاخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على
المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله من حيث انه سقط
كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم ينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل
متراخ بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب
في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث فانه
من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة
كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث
ان الغيبة

لحرمتهم

ان الغيبة غير مشروعة في السلم حتى لم يبق السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث
ان الغيبة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع
ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم غير اصلي ليتحقق كونه رخصة
وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما شرع للعجز عن التعيين والا لباعه بسادة
من غير ان يرضى بنقصان الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار
عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء
للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر حال الاكراه على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص
المحرم لم يتناول حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون
النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم
الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منقطعا على ان ما
في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا في حالة اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا
عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد
نفي الغضب عن المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله تعالى غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم
والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على
ما يحصل به ابقاء المهجة او بتعين على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان
حرمتها لصيانة العقل اي القوة المتميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبع

الغضب صح

ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند
فواتها والخلال تركبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام
ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تع ويحرم عليهم الخبائث
فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات
الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن
والروح وبفواتها مفارقة الروح والخلال تركب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله تعالى
هو على بن ربيعة الوالي قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال
الله تع ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله ع م فقال انه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال
قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه قد اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تع
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه
وذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق
بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه
واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام
لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا
على مفهوم الشرط والنص لم يوجب راسا براس حتى يجعل سؤال عمر رض دليلا على ان التعليق
بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأل وهو ممنوع
لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة
وكذا الاستدلال بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون
اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب
من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه

الغالب

فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام
الى انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد
بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند
عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف
في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء لا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية
في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز
بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين
على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار
انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان
في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين اما في الظهر فباعتبار
عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل الدار السعي صح
وهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين ثلثة ايام كفارة لان الصومين
مختلفين معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق
ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل صوم العصر وبعد العشاء لان الشفعين
احق عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل
باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء
الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى
الشفعين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب
القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه
القريب في الشيء الاخر لا ايجاده اياه كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التفسير
هو الاستقراء المذكور في بيان الانحصار انما هو لمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا
فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة

لصحة الصدقة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه
تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كما ظاهر للعوض وقد شنع بعض
الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس
بركن لان معنى الركن ما يدخل فيه ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي
انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارج من المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر
حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي
فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة
الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون
مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان الشخص
الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت
ويسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس
جزءا من حقيقة الانسان بحث المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم
المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها
عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه
الركن الزائد ان بعض الركن الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار
في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن
مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر
الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان آخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره
فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسيم

البين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم
اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى
اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو عطف تفسير
العلة اسما ما يكون موضوعة في الشرط لاجل الحكم ومشروعة له يعني في العلل الشرعية لا في مثل الرمي
والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة
بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق
الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها
يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها
اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم
او المعنى او الحكم وبوجه اخر اذا كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا
فان تركبا من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام
التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف
الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى فلما كانت العلة
التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابل لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار
واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه
العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة ليتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه لا اثر تشبيه
عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشروط
وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية
لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة
بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح

يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك باب الاصل
انتفاء الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره
بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر
وشمس الائمة وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل
بها وقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام
ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها لا
ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة
لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة زمان
واذا جاز زمان جاز زمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك
في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو من عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول
عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال لحكم الشرع حتى
لا يجوز التاخر زمانين وان جاز زمان ثم لو سلم فصحة ما ذكره في مسئلة الاستطاع
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية لا
حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف
منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري
ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي لا
في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق مضافا
اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه
فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس لا
ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة

وهي

وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص
العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في اوصاف المؤثرة
في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف
انما هو في العلة الحقيقية بمعنى العلة اسما وحكما ومعنى وليس بمستقيم لانه يتصور التراخي في ما هو علة
حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ودلالة كونه علة لما كانت اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب
احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك
انه اذا زال المانع بان اذن المالك في البيع الفضولي ومضى مدة الخيار او حكم من له الخيار
في البيع بالخيار يثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك
المشتري بالزوائد المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علة حكما بالنسبة الى ملك الاجر قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو
الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالنهي والمنهي قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
هذا استدراك من كونها علة والمقصود بيان مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين
العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك
الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري
المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بين ذلك على انه
اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يتعدم الاصل بعدمه ومن حيث
ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف ابتداء للوصول الى الحكم
ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار
لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام صريح في الرد من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب
يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذلك في جميع الامثلة انه
ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اقتصر الكلام هاهنا

ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء
والوصول الى المجروح والنفوذ فيه ونحو ذلك كان الرمي علة يشبه الاسباب فصار الحاصل
ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة
حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون
الواسطة اما مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول
كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص رح يدل على ان كون الاجارة متضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار
من غرة رمضان فان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال
اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى الحكم المستقبل
ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى
الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة
وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضاف
الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء
وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وكذا كل ايجاب اي كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا
فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه
الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة
الحقيقية اولى فلهذا اقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب
وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير
لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم تراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة
السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول الحول عليه ثم النصاب علة يشبه
الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخي حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب
وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من

بغير مشابهة

من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه انما هو قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة
بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس
كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة
والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل الا بالنصاب بل بسوم السائمة ونية
التجارة وبتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس
بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه يشبه بالعلة من جهة ترتب
الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو الحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل
الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا
للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء
حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة العلية السببية كما اذا دل رجلا
رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان النماء
شبه العلة كان النصاب شبه الحقيقي لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب
حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء
شيئا مستقلا آه وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه حقيقية
يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك
لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة
الحقيقية ما يكون مستقلا بنفسها وبهذا اندفع ما قيل من انه لما انتفى عن النماء حقيقة
العلة انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة

الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو
كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء
فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء
يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه حتى يكون علة
اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز
ان يكون في الوصاية امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا
المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس
بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب لوجهين
احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين
الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبيه العلة فيوجب في النصاب شبهة
السببية على ما مر وغرض المص بهذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث
به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي
الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فكان تلك
قول المص الشرطية الثانية والثالثة لكون النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يوجب حصوله
بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطية
تلازم هنا وعلى ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني
لكون النصاب علة العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية تصح الاداء قبل تمام الحول
ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يثبت كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف
العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدي زكوة لاستناد الوصف
الى اول الحول وهذا معنى ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد
تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامر
المذكور في علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت

علة [illegible]

من الهبة ح

للمجوز عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك
ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف
السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة
للحكم بالرجم لكن بثبوت شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون
وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل
علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فانه
علة للملك وهو علة العتق فالعلة في جميع ذلك شبه الاسباب من جهة
تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول
سوى شري القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل
الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة
اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف
فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه
لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
فقط في مثل شري القريب قوله واما ما له شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله
واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس هو عند الامام
السرخسي انما سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه يؤثر والسبب
المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول
وانما هو المؤثر بعد تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس
كان الكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اوفى

للمرتهن فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس
كيف والنص قايم وهو قوله م اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا
بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مرتبين في الوجود
فالمتأخر وجودا للعلة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون
واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق
لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للآخر
ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى واسما لا اسما نظر لان اضافة الحكم
الى الوصف وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ النص صريح فيه فكيف لا يكون
علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير
الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخر في انتقال السفينة والقدح الاخر في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة
وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان
ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق
وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت
الجزء الاخير هو الملك لا غير دون الشرى فكيف يصح بهذا التفريع قلت الشرى علة الملك
وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند الجاز والعلة التامة للاعتاق
او للاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول **ح** ويضمن اي اذا اشترى رجلان فصاعدا
لاحدهما فان اشترى الاجنبي فيعتق القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق
موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان
اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة
رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بافساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا في الشراء سواء علم القرابة
او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه

بالفار

بانه دفاف قبل لانه وجد الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور منه
الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير بالسبب الحكم مع السبب
الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى ايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في
حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله**
يضمن مدعي القرابة اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما
ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه
فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعي القرابة لانها
لم يحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بافساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح
يختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته
لعدم الرضى **قوله** وان تأخر القرابة يعني ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه
ابنه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق
لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان ما تصور تأخر القرابة في الشراء ايضا
بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** وباقامة الدليل السبب
الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل
من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر
على المجلس لانه تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها فمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس
قوله او الطهر مقام الحاجة يعني الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون
الا انه شرع ضرورة انه يحتاج اليه عند التحرج من اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن
لا يوقف عليه فاقيم دليله وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله**
واستحداث الملك يعني المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه
في الامة عند حدوث الملك الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا
بماء الغير احترازا عن خلط المال بالمال وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله

وهو استحداث ملك الوطئ بالملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك
من استحداث منه وطئ من جهته وملكه تمكنه من الوطئ المؤدي الى الشغل والاستحداث
يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة
السبب اذ الشغل انما هو الوطئ والملك تمكن منه مؤدي اليه وداع وفيه نظر لانه
لان الشغل انما هو بوطئ البايع والملك تمكن وطئ المشتري والاظهر ما في التقويم
من ان علة الاستبراء صيانة الماء من الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك
الوطئ بملك اليمين سبب يؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء
بلزوم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو الجئنا الوطئ للثاني بنفس الملك
لادى الى خلط الماء وكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة كما في تحريم
الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا له
في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطئ في الحرمة حالتي
الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير بمعنى
ان للتقوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي له
يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا ينضاف
الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيرها فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا حكما
لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير
من العلة لكون هذا التقسيم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان يجب
يتصل الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط علق علة الحكم كدخول الدار نحو اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة
حكما فقط قوله واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا

الى الحكم

الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم
السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تداخل الاقسام باختلاف الجهات والاعتبارات
وان اتحدت الاقسام بحسب الذات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة
لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق
بالشرط ولما راى المص ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام
وان عد المجازي من الاقسام لشمول تقسيم قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس
كذلك ويسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي
مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة واعلم
انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف اخر بحث بمعنى
اما جوابه ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه
موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي هو في معنى
العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة
هو وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون
له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع
له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو
المباشر للقتل قوله الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة
حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيحصل الحا
ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا لما
يؤدي اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند
الشافعي رح يجب على الشاهد القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم

من حالها انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤثر بالقصد
الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى
القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتاكد ولان
السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة وهي فعل اختياري غير مضاف
الى السبب كنقل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك
مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض
نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها
يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يرجع الوكيل
او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون
المزوج صاحب العلة والاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير
وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالها الامن
سبب للضمان ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تورث حال كونه محرما
علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان
وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان
الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه
المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد
الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان
بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فيعرض الصيد فيه
بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة وبهذا الكون فضمانه ضمان المحل لا يتعدد ويتعدد
الجنايات بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية
على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض
وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا
لغلبة السعاة **قوله** توجا به من الوجا وهو الضرب باليد او السكين كالتطليق

اي كا

اي كالصنع الدال على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه
اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم
المنذور به لافضائها اليه لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق
عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا
للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم البعض لكان المعنى ومنه ما هو سبب
مجاز الجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسميته
بهذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك
الايقاعات عللا حقيقية لا اثرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والانفعال بها
بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة من الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل
هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير حق اليمين لانها موضوعة للبر والبر
لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة
لضده وانما هو علة الكفارة حق الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط
فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل
مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير
قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم
المجاز وسموا مجازيا ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا
حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلة انه محول
الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال
لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة ولا دليل
ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد
حين **قوله** فعندنا لهذا المجاز اي التعليق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة

ان جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم عند زفر فهو لجاز محض وهذا الخلاف يظهر
في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم
الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه
استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك
حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما
يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر
بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات
البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه
بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
البر فيظهر فائدة اليمين قوله تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك
وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك حال التعلق
ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل
في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق ثم بعد
الكلام به وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط
فزوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال
حدوثه عند وجود الشرط انما فكذا لا يبطله زوال الحل بان طلقها الثلث بناء
على هذا الاحتمال ايضا والدليل على انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال
للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها بعد الزوج الثاني تقع
الطلاق عقيبه فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كان
بالله تعالى او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم
المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفا رة

بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع واذا كان البر مضمونا
بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر او للبعض من شبهة
الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات
فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والبيع
والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام
قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب خوف لزوم الجزاء والواجب بغيره
يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه وللجزاء
حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية
الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت
في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهة ولهذا لا تثبت شبهة
النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع
يمنع ولكن في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء ايضا
كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان
يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت
فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان
والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية
انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية
النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك وفي هذا الطريق هو ان المحلية شرط
لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص
من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل
طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم
وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا

كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما او اليمين لا ينعقد الا بالشرط
والجزاء بل انتشارها الى الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو نقض
بهذا الطريق ما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد
زوج آخر وقد وقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعين
طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي
وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لان المعلق بالشرط تطليقات
ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فانه انما اشترط في التعليق بغير السبب
شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال ليكون دليلا
على ثبوته عند وجود الشرط لحكم الاستصحاب فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة
ان الشرط انما هو سبب لتحقق الملك فيكون مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات
الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مما ذكره المص من ان الشرط فيه اي في هذا ا
التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة والظاهر
جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة تعليق بالزوج بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا
شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت الا حيث يثبت
حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل التطليقات الثلث تعليق ا
الظهار لان محل حكم الظهار هو الحل لان حكمه هو المنع عن الوطء وذلك ث
في الحل وهو قائم لم يتجدد ولان محله ليس في الطلاق حل المحلية حتى ينعدم بانعدام
الحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد ه
التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير
الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة ، واعلم ان لكل من الاحكام

قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب
الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رح لما ضبط ما يتم من
المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر ه
السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب
ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت
بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلل انما حصل من الادلة وذلك
للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب
اخر لزم قوام والعلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا ه
واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تع وانكر بعضهم ذلك
في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف
المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد ويجوز ان يضاف الاموال
وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
في ان شارع الشرائع هو الله تع وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انما نضيف
ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تع الاحكام مرتبة عليها تيسيرا او تسهيلا على العباد
ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات ه
وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه
الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب وجوب الايمان بالله تع اي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما
لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب
الله تع الا انه نسب الى السبب الظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم
لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب

الايمان الذي هو فعل العبد لا الوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي
وذلك ان الحادث يدل على انه لا بد له من صانع قديم غني عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع
النقصانات تمامه لا اشكال لو كان السبب هو الحدوث الزماني
على ما زعم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى
المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول
من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
وانه المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولئن سلم فليس المراد ان السبب
بالنظر الى كل واحد وهو حدوث العالم مختلا بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة
على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وحدوثها واكثرها وقوعا واشهرها
ودائما اذ كل حديثا هو نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من
هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل
اذ الكلام في الصبي العاقل هو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه
تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان لا يصح لانه
لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر
في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يومن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب
الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ
فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا
عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين
لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم

يحتمل

يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما ينبني صحة الاداء على كونه مشروعا
في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو
الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور نوعان
مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي
هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم ادوا
ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد
واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب
الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي
اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول
شرطا وتجدده يجدد النماء وتجدد النماء يجدد المال الذي هو السبب لان السبب
هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب
بتكرار الحول تكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون
ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
الا ان الامام السرخسي ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني
الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار انها شرف الوقت
وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل
ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل
ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت
الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم
سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك

اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض
نظرا الى نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب
القضاء على من افاق بعض الشهر فتقدم بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع
الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع شيء عن شيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة
فاذا وقعت صلة للاداء فهي حكم الاستواء واما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه ويكون للدلالة على ان ما وجب
على المحل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل
وحمل الحديث على المعنى الثاني بطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين
يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك
شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب
عليه فيتصرف اليه ولا يصرف عنه اذ لا اخراج على الجواب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا
وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما ملك
عليه فعلى اصل الجمعة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي والكافر واما الكافر
فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي
لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد
المص بالاستعارة انه لما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فيجوز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة
الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلوة الفجر وتضاعف غير السبب
ليس بوارد والا لان يحصل تضاعف للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت
فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشروع حصل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد ويتجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل

اولى

اولى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو دليل سببية الفطر هو
الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح في الاصل
في وجوب بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعلق الحكم
بوصف المؤنة في قوله ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة يجب وجوب
المؤن في الاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبد والبهائم فتثبت
ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة
لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت
ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج
هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو
التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر يتقدر بجنس الخارج فلا بد من
حقيقته والخراج متقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فتحوله بحقيقة الخارج متعلق
بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان
الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين المعهود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين
بها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء كما
يستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على النوعين نفقة على الارض تقديرا
ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض
قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما
في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغار والاقبال على المتعرض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار
وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون
باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة

تختلفان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند
الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية واما لم يجب الخراج من الارض العشرية
وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله**
وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة
وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون
ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون
الوقوف بين يدي الرب صفة الطهارة فلا يجب تحصيلها على تقدير وجودها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضا
من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب
الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث نزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه
لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث
شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة
فيتاخر عنها فلو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة
لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة
بالطهارة فيتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا
مح لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة
ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة ونفسها والمسبب
هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر والحدود والعقوبات يريد
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون

محظورات

محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى
العبادة والعقوبة يكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان
من حيث انه تلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها
كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا
فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين وانها دايرة بين
الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا
بين الكلام هنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف
ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف اضافتها اليها الا انها سبب بصفة
كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات
البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف
عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين
وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف والسبب
في الاصل والخلف واحد **قوله** وشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تع بقاء
العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب شرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره
ان الله تع قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو
مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر
في البقاء الى قيام امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر
الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام في باب المناكحات المتعلقة ببقاء
النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب
على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات

قوله وللاختصاص زيد سبق ان من الاحكام ما هو اثر الافعال العباد كالملك
في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وبهذه يسمى الاختصاصات الشرعية
نسبتها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق
بامر الاخرة وهي العبادات اوامر الدنيا وهي لها ان يتعلق ببقاء الشخص وهي
المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي
العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل المحجوب ان في الفقه اربعة اركان
فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف
في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا
للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض
ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سببا اشار رحمهما الى اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وتنبيها لدفع الاعتراض وهذه الاصطلاحات
ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره
المص اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط
مجاز اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا
اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد
العبد والا فان لم يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق
وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر
فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة صح
العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا
محضا بمعنى انه علامة ليس فيها العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه
علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب
وان كان

وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو ان الشرط المحض
اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود
للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه
تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط ما
بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق
لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهو طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق
له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي
بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبهة والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق ما
طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي
بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا
للزوج ما اوعاه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين
اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار انه العلة
او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة
الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف
واخرون انه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط ما
والتزوج عليه قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان
حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف
ما نحن فيه كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم والحكمة والاختيار علة تحسن بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم

الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة له
العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم بوجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام
واما المذكور في اصول الامام السرخسي وابي اليسر فهو انهم لم يضمنوا شيئا وهو المنصوص في الجامع
الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع
شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم
اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل
احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان قيده عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم
حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء
القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف
ما اذا كان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة
الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل العقد واذا حل
بعتق العبد واذا انفذ القضاء ظاهرا وباطنا يتحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى
العلة اعني التعليق لانه غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد
ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
القيد عشرة ارطال وقد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء
ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق على
المولى بحل قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه بحل المولى صح
العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل
الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة
وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه الملخص مع
من ان العلة هي قضاء القاضي بثبوت العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة

رجوع

رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق
وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر
كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك
والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء
القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع
الفريقين شهود التعليق علة متقدمة صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى
التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعمدهم بالكذب
المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع شهود الشرط
ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط
ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان متقررا يعرف به المالك والشهود
قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود
العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
او الى الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال
فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الضمان الاضافة
قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه
دون الشرط لان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من وصف التعدي
ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا
كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر مع
ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي
مباح في نفسه وان حرم بالغير بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا
كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب
الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعمد الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه فيه برد

العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الاتباع علة متعدية صالحة للاضافة فلا الضمان
فلا يضاف الى الشرط قوله اما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون
اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا
وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا
حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع قوله وهو اي الشرط الذي
في حكم السبب شرطا اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك
الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق ليس بفعل
المختار ولم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبعي كما اذا شق
زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه
نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا الفضل واما وجوب الضمان عند محمد
في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر
هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس
كذلك قوله فان الحل بان تكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره
ان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب متقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه
بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط
المحض متقدم على انعقاده علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو
علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة
غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه
وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء
ووسيلة اليه فلا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب
تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة

انما هو

انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا
فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يتصبران عن الخروج
عادة فيلحق فعلهما بالافعال الطبعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون
فعلهما هدرا او كونه بمنزلة الافعال الطبعية مستقل في الاستدلال على الضمان فتوجيه
كلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر
في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد
انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل الشخص كلبه على صيد
فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن سنن الصيد هدر
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافته عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب
عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على سياق كلامه من انه استدلال واحد
فان قيل يجب ان فتح الباب شرط علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان قلت لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وهو حال الحكم فههنا هو
التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبعي
فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر
الان ان لا يبقى ينفي الرواجب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج
الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه
قوله واما شرط اسمي لا حكمي كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول
الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت
الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو
لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت

اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هو الذمة فيبقى ببقائها فلا شرط الا عند الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء فينتقل الى الملك وبهذا تخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين
شئ واحد في وجود الجزاء في احدهما بشرط الملك فكذا في الآخر **قوله** واما العلامة فهي
هي على مقتضى تفسير المص ما يتعلق بالشئ من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل من جهة انه
يدل على وجود ذلك الشئ فيتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها تكون علما
على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع
مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا
على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا تنافي ذلك
فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة
وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان
لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف
عليه الشئ عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح
وقد يتاخر كالحز المتاخر على وجود ثقل ربد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل
والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم
مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى
علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر هذا الكلام المص محل نظر
اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وان المتاخر ظهوره والعلم به
كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل
شرط الذي متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى
العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة
قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله
الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** ولما كان لي
نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة

والاوجه

وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة ان الشرط انما يكون
في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون
في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة
في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت
شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق
قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية
واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق
على الزنا لما فيه من تضرر المسلم لوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل
قوله وههنا لا يثبت اي في صورة ثبوت الاحصان شهادة الرجال مع النساء
لا يثبت شهادة النساء في العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط
في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره
باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة
تكذيبه في ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول
شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما يتضرر
في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله**
وعند ابي حنيفة رح لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا
ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها
فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم
او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب
ويكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني اذا لم يكن الحبل ظاهرا

ولا الزوج تراه اذ لو وجد احدهما نعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما تعليق
الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة
فيثبت ما يتبعها من الطلاق ونحوه وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها
لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق
استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب
وشهدت امرأة بذلك والتحقيق في ذلك ان الولادة اصلا وضعا هو كونها شرطا
والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون
بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق
كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال الجلد ورد الشهادة قد رتبا على
الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تع والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان
العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد على العجز فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز
لاستعمال الفاء في النظم يوجب الفاء في الحكم عند الفقهاء فان قيل ان قوله ثم لم ياتوا عطف
يرمون فيكون شرطا كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي
حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو حصل مجرد الدخول
شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا
عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة
لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي
وفي حق الجلد شرطا لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة
وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل متوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا نعم لا نسلم ان القذف
كبيرة في نفسه موجبة لرد الشهادة بل هي متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا
وبين ان يكون حسبة بان نهي منها للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة

لم يكن

لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان
ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة شرعا
الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى
زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه
الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة
متصلة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الوصل لاحتمال انه قذف وله بينة
عادلة الا انه عجز عن احضارهم بموتهم او غيبتهم وامتناعهم عن الاداء واذا كان
ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة
فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية اعتبر جهة الجناية رعاية
لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب
القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد
اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة
لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد
التقادم فاشار الى الجامع الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأي القاضي
في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله باب** المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب
الشارع ولا بد في تحققه حسا اي بوجوده في الواقع وحيث يدرك بالحس لا بالعقل
او الخطاب لا يتعلق الا بما يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات
العقل بطريق التغليب مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده
الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا
لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من
اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها
كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بعينه
بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع

بعينها

لذلك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا
بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزمه بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد
بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن من حيث
انها ذاتية لها فهو صحيح الاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت
الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا
من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان
والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود
لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب
فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ
الباطل وعندنا فهي لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله
ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير
اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار
التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر او الانتفاع وهو متعال عن الكل ومن حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير وظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد
على التساوي في اعتبار الشارع ح اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة
كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
بين الامرين كالكفارة وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها
معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس
الغنائم وذلك بحكم الاستقراء ح وكل اي ولكل واحد من الايمان وفروعه مشتمل
على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى
كل واحد من الفروع مشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى

لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده
لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى
اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام
وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وهو
المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احدى قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم
ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون
النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا
على تصديق القلب ولهذا قد سقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في
المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام
السرخسي وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع
تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب
خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه في احكام
الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في احكام
الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة
الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر
فلا يثبت حكمه مع دليل قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد
وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته لا



الزايدة عليه واما النوع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وما لية
الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامانة
لحدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المودي الى تعظيم
المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها
الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة
وكونها طهرا للصايم واشتراط النية في ادائها ما هو من امارات العبادة
ولما كان فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات
الى الصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار بجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج
باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها
معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة
والعشر يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين
المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر
ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض
والمومن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة
لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب
كرامة والكفر مانع عنه لكن مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام
مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على
العشر لان من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة مانع فيسقط في حقه

وعند ابي

خالیتها صح



وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل
والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب
وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد
التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة
وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه
فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين
تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه
مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من
غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة من الغنايم والمعادن فان الجهاد
حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة
اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا
المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعادن
الى الواحد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء ملحقة بجناية حيث احرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة
لكنها قاصرة من ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ونقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك
له في تركة المقتول وانما كان الحرمان به عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان
يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره فيه بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال
لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف
بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب
بان حفر بيرا في ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار
انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل

مورثه خطأ فالجواب ان البالغ المخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضيلا منه ولم يرفعه في القتل
لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عند الث في ضمان المتلف ولا فرق
في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان التلف لا يصح في حقوق
الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بالضمان في حقوقه فالمراد
للشيخ قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بفعل يضاده
كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية
او القصاص واما في غيره فظاهر **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها
صوم واعتاق وصدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا
الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله ع من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار في كون
جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه
بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها
جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف
قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم
ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر
في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ
ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس
واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار
منكرا من القول وزورا انما يصح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة
على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور
في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولو كان ذلك لكان جزاؤه عقوبة
محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود

الذي

الذي هو امساك بمعروف وبعض السلف قول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب
الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة
بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في
الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها
تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا ولا يلزم
ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانه مع حكمها الذي هو الثواب الموصل
الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول
الى الجنة وهو قبيح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم
لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق
ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان دعته نفسه
الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي
الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت
فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة
اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام شرعت بالشرط كمن حلف
لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر
يعني ان العقوبة غالبة فيها بوجوه الاول قوله ع من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار
وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فتقييد وجهه انه قيد الافطار بصفة
التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة
العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني في الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من
افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر سببها كمال الجناية لما
لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس
في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي

ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه للابطال
للحق الثابت اولا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما
في الجناية فلم يجب الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا
قوله وهي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية الافعال توجد فيها
معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات بهذا
الكلام ما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا
الى العقوبة والزجر بخلاف ساير الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر
عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود
واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس
ذلك فهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا لا يوجد
في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة
الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء يخرج النظم عن نظامه
ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة
الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث
جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر وغروب الشمس ثم
وقد بان خلافه بخلاف ساير الكفارات فانه لا يختلف من محل ومحل واما جامع
زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار وكمن قتل بسيفه
او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان
وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ
كاملا ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث
حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه مد

شبهة

شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم
بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي
يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث
شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض الثالث
ان المرأة اذا افطرت عمدا ثم لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت
سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه بعدم الصوم من اول
النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم
واستحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو احتجم صائما ثم تناول وافطر لم يلزمه الكفارة
وان لم يصح له الافطار في ذلك اليوم لان السنة المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ
السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تع فلا يسقط بما هو من جهة
العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي اجتمع فيه
الحقان وحق الله تع غالب حد القذف فانه زاجر لعموم نفعه الى عامة العباد وفيه
دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة
او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب
القصاص فان لله تع في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع وفي شرعية
القصاص ابقاء للحيوة واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة
عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي
وجرى فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تع قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله تع ورسوله عم وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق
ما يجب حقا لله تع بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تع من جهة
انه حق يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار واحد ابوي

الصغير خلفا عن ادائه صار بتبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اى احد الابوين
اذا لم يوجدا او لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي
فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا
فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين
ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء
الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت
لا عن ابنه لئلا يلزم التخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون
الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه ح لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية
وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا
عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في ثابتية الرافع به وتحقيق ذلك انه ان جعل
التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان
له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلوة بواسطة رفع الحدث بالطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا
في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا
وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض
عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم
واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد
قد انعدمت وعلى هذا قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه
انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل
معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط فكان الاناءان في حكم العدم
واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري

جائز

جائز ولهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين
بحالة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند
الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز من الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا
مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم
خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد
بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز من استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه خلاف
قوله ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تع نقل عند
النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا يترتب الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فيلزم التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا
من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار اى استغناء التيمم عن مسح
الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي الماء
لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على
الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء كان
في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به
كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم
خلف عن التوضي لانه تع امر بالتوضي اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
كاقتداء المتيمم بالمومي المتوضي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الكاكي في
شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد
المتوضي قوله شرط الخلفية اى لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل

مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة
ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف لمس السماء فان اليمين قد انعقدت
موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن
في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك
قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته
لذلك موقوف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا نبا
ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية
الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب [illegible] واليه
الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك
بدليل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو
ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن عن ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر
الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها
المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من
المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل وقالوا هو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله
بتوفيق الله تع ومعنى ذلك انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات
الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد
منه ثم

منه ثم زعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات
على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل
من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض
من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي مؤثر
الذي يؤثر في النفس وتعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا
بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
ندرك المعقولات وقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في ان بها يحصل الادراك
يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به
الانظار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث
يهتدي القلب اليها والى ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث
ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس
الناطقة فيدرك القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تع والهامه
لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو
بالهام الله تع واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره
ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح قوله
وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل
باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول
شرايط الوصول الى المط وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق
التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان
التاثر والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار
ترتيب المبادي وترتيبه المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول

المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب
النفس العلوم تنتقل مراتبها الاربع فكيف تعتبر قابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني
العقل الهيولاني قلت المراد بقابلية الاشراق القابلية الى ان يمكن جمع الاثار وتحصيل
غاية المطلوب وهذا احدى المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع
في الشرح مراتب القوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب يصرف القلب
بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب
للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فتجعل
تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب
العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس
ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات
والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
بريا عن النقصان والتغاير وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من
الاحساس بحرارة النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا
ينتزع من الجزئيات المكيفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها
الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما
مبداء للادراك وباعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة طالبة في ذاتها وتسمى
عقلا نظريا والثانية مبداء الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكلفة
اياه تاثرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات
وترتبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبداء الفطرة
خالية عن العلوم مستعدة وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولا الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة
ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا
بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت

النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب
جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة
الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها
شاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة ولماله عن العقل
الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل
المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وذلك الظ
من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك
الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع
بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
اي مرتبة للتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهايته ومرتبة رابعة
فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد
مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات
ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول
او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الافعال ولا شك
ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القول ايضا ويعني
بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك
البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع
الانسان عن درجة الكمال البهايم ويشرف عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك
المحسوسات **قوله** واعلم ان بداية ادراك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان يدرك الحواس
نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر الطريق ادراك العقل بدايته لزم ان يكون له نهاية
لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلق بيبتداء
والضمير في اليه عايد الى حيث اي طريق مبتداء به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس
لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل وذكر ان بداية درك الحواس

هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية
في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم والشم وهي قوة
مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع
وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر
وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان
الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صور
المحسوسات لانه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم
في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى
معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس
في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف
الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
والخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد
الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط
من الدماغ لا في موخره على ما ذكره المص بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني
التي لم تتادى اليها من طرف الحواس وان كانت امورا موجودة في المحسوسات
كعداوة عمرو وصداقة زيد والحافظ وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ
المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة
وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل
بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان
له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه
القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية
وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية
سميت

سميت متفكرة وما ذكرنا من محال القوة هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء
التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ
ثم في كلام المص ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع التركيب والتفصيل
ولذا قال ثم بعده الى نقطة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم ق فاذا تم هذا
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة
من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية
يكتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين
المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لما بالمناسبة ما بين
كل كلي وجزئياته وهذا تمام التعريف في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل
على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب
ثم الظاهر ان معنى تعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج
الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد في العربية بل
المراد ان العقل نور يضيء الطريق الذي يبتدا به في الادراكات من جهة انتهاء
ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لمسلك الحواس وهو طريق ادراك
الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات
مما سلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده
ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب
النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك
الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات
فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى
المط للنفس بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة
الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن

لا اختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم
باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة
النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك
البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير
وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلزمات البدن وملايمات الشهوة
والغضب والخيرات شاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم
الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب
بالذات والنفس مايلة الى الكمالات متهيئة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب
العلم بالخير والشر وعرفها من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة
الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط
وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان موجد ذلك
الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة
فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل
من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم واستدل
من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان ... ورد
يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة لما في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن
ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة
الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليه
من ذلك المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان
الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم تكمل القوة النظرية وتحصل

الملكات

الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل
من كل وجه فازدادت اضاءة نوره عليها لازديادها والافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوت العقل في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي
مناط التكليف قدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه
كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط الكمال للعقل واسبابه في ذلك الوقت بناء
على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى
الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد
العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر اثر الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة
العقلية باذن الله تع تأمرها بالاخذ والاعطاء ونهيها واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات
قدر ما يرى من المصلحة فيحصل الكمالات قو وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في
هذا المقام تحرير البحث وتخليص محل النزاع لتساق النظر نحو ادلة الجانبين ويظهر صحة المط
ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل
وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان
الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل
اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق
الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم
تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب
بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا
فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
والتعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت
الشرع موقوف على معرفة الله تع وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وتارة بينهما معارضة الوهم العقل فان قيل
الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة

بينهما اجيب بان يدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة
والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه
ان يستعمل فيه العقل وذلك لان انسها بالحس والوهم ومدركهما كانت اكثر **قوله**
نهاية العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورود امر الشارع
لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء اكثر
حكم البتة معنى ما هو راي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي
العاقل يجب عليه معرفة الله تع لانها بكمال العقل والبالغ والصبي في ذلك
سواء وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال
العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تع بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت اي
المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال
اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل
اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي
ان يعذر المراهقة التي كفرت كما لو سكتت اذ علم انه لا اختفته به اصلا فانه يبقى الحكم
بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب
الخفي او دليله لعظم خطره **ص** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الذي هو في الجبل
اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا
ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر لكان من اهل النار
لدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان
دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تع فان تحقق يعذر والا فلا هذا مراد ابي حنيفة
حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والانفس واما في الشرائع

فيعذر

فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الذي هو ما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر
دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام
حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون
اذا قتلا في دار الحرب **ص** فصل في الاهلية يعني بعدما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه
من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب
اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض
ان الذمة امر لا معنى له فلا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف في ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا
واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تع
الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب للحقوق له وعليه
ويثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا العهد الذي جرى من الله
وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من
المفسرين ان الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخة في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية
فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك
الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المص من الاستدلال بالآيات بان
الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ
بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير
الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور
فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم

ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف
المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير
الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان
اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت
في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان
هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة
ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة
لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير
للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح
قال الله تع واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة
على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تع وكل انسان الزمناه
طائره الاية تمثيل للزوم العمل له للزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة
في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك
والمراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تع وحملها الانسان
فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمتها بحيث عرضت على هذه
الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان
مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الراعي بها والقائم بحقوقها بخير الدارين
انه كان ظلوما جهولا حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا
وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تع هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال
لها اني عرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن
مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه
مثل ذلك فحمله وكان ظلوما جهولا لنفسه بتحمل ما شق عليها جهولا بوخامة عاقبته

وقيل

وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعداد هن
واباؤهن عدم العلاقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه
ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون
علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي
ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه
الايات على ان الانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة
للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفرد الكلام
وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء
فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة
قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل
على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان من مسائل التاريخ
ما ولاك مقدمه اي ارض مباركة اي ميامنه والبارح بالعكس والعرب يتطير
بالبارح ويتفال بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير
الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تع وقدره وعمل العبد فان كل ما قدر للعبد
بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص من التسامح
حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تع وقدره واعمال
العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر
المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله تع والارادة والقدر هو التقدير والتفصيل بالايجاد
والاظهار وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة

وقد يقال ان الله تع اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك امران الارادة
والقول والارادة قضاء والقول قدر قوله قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
من الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها مستقل بنفسه من جهة
التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب
عليه ثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة
من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب
على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو
الاداء اختص وجوباته بما لم يكن اداؤه منه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات
وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظ من الكتاب قوله كنفقة الاقارب فانها صلة تشبه
المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف
نفقة الزوجة فانه تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها
عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية
على ما هو المعتبر في الاعواض ولكونها صلة يسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب
ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية
وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير
في حفظ الجاني عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على الشاهد في قوله
وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان لا
لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات
لا يجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وليس ببدني
ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي
هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان
وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل

عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان
لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب
الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يابا بعد ما عرض
القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل
لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا
لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد
كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من
شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله
غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تع اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء
البعض خلاف مراد الله تع وهو مع الايرى انه لم يخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا يلزم من
عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو
الاداء في حق من علم الله تع منه الائتمار واما في حق غيره فالمقصود هو الابتلاء والزام الحجة
فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي
ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه
فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض
انه يجب بالاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة
في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة
الكاملة يكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب
الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين
منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل والمعتوه
البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها

اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل
الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر او متردد بينهما فصارت ستة
واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو يعطي فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان
ونحوه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة
حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي
لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه وانما بقي الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة
منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه
من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريب منه فقبله يعتق عليه
مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لان العتق انما
يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا يرى انهما اي حرمان الميراث عن المورث
الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم
احد ابويه ولم يعد اضرار المنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد
والاحكام الاصلية للايمان واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو منع
عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد
الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لا يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد فتبين امرأته المسلمة
ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد

بل بالمحا

بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة
اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد
بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان فيه احتمال الضرر لا تملكه الصبي الا باذن
الولي فيندفع تصوراته بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة ولا يباشره لان ولاية الولي نظرية
وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر
في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج
فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج واحدة **قوله** الا القرض اي الاقراض واستقراض مال الصبي
يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك
عن العين ببدل في ذمة من هو غير مليء في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويرضيه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة
وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر
على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا اي يحتمل النفع والضرر
كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الاجارة والشراء والنكاح والمعنى حصول احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ولا يلزمه ان
لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام الولي **قوله** فانه اي الصبي
اهل الحكم اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك
الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا اجار عينا له وتوسيع
طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **ح** وعندهما اي تصرف
الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة
مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر
الاسلام ان رأي الولي شرط للجواز وعموم رأيه بخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني
ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث
جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه ظاهر حتى لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه باذن عن

بعد البلوغ خصوصا بان يعمل بيده نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب
سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة
بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك
في الحيوة فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه
الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت للخير لحصول
الثواب في الآخرة مع تضرره بابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا الاول جواب
المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا يرد انه في ملك
بل طريق الجواب الثاني انها تتضمن نفعا يعتد به بل هو ضرر محض والنفع الذي يتضمنه انما يقع
بانتفاع الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب
المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص
وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله لانها شرعت في حق البالغ كالطلاق
يعني الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله**
فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا
في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل
من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم
لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار
واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر
تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه

دماغه



دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة
واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير
ما يصلح سببا **قوله** للمنافات اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء
العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي
وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد
وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا يسقط
للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب
القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء نفس الذمة بدليل انه يرث ويملك
والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء
تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب
لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون له اهلا
للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت
ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند
ابي يوسف يسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط
على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين
الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة
عن الآفة هي الاصل في الجبلة فتكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو
الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر
عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه
التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل الحكما
عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم
الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة

عن قبول الكمال تكون امرا اصليا لا تقبل اللحاق بالعدم والعدم فما اعترض على محل كامل
للحوادث فيلحق بالعدم ق ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدرناه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق في
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة
فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا رحمه الله
اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا
وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الوجوب في الحكم تيسيرا
على العباد وفي سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب
لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترط في الصوم التكرر لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل
ولا يلزم زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان
كثرت لا تعادل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة ة
باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه بتمام الاكثر مقام
الكل تيسيرا وتخفيفا في الواجب سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون حجرا لان الحجر
هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او
او المولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ثمة ركنا ولا شرطا وبهذا
يظهر الجواب عما يقال لان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح
بفعل نفسه لعدم صلاحيته لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته
لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتا بنه



كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار
المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة
كما في الصبي الا ان هذا استحسان لان للصبي حدا معلوما بخلاف الجنون وفي التأخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا
لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر
باسه تبع لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعيته لابويه بخلاف ما اذا تركاه
في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن
قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون
فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان
لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه
لا يعتد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي
قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه
لا يصح الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تع
حكاية عن زكريا ع م وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم
العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه
وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي اطلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب
الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح [illegible] طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن
الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة له
بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات [illegible]
ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ق الا ان امرأة
المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك
ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام

لان اسلامها صحيح وتصح خطابها بهما والاداء لان ذلك لحق العبد والزوج واما سقط عنها
خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح
الجامع وغيره ق ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه
الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان
في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق
العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون
عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل في الصوم لميل الطبيعة من الشروع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند
الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها خطرا بالبال واجراء ما على الس
سلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان
غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اى النوم
لما كان عجزا عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة
لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد وارادة واختيار
بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه
لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها
حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه
او خلفه بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله ع م من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لم يكن
الصلوة واجبة لما امر بالقضاء وما قيل ان في لفظه عن اشارة الى وجوبها حال

النوم

حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل اى النوم عبارات النائم
فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانه ينافي
الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون
الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب ق فاذا قرا في صلوته لا يصح
هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل
ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة
وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء
والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان
له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام
وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل
على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع
مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه تنبعث
عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت
عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء الرئيسة في اعضاء الانسان فتسري في كل
عضو قوة يليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي بها
الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب
او ارخائها لتنبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب
المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة
غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ
افة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء
فهي مرض وليس زوال العقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء
فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم طبيعية

الاطباء صح

كثيرة الوقوع حتى عده الحكماء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسبب الاختيار في الاغماء اشد لان سواده غليظة بطيئة التحلل ولا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان بخار تصاعد الجرة لطيفة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا استحقاق الصلوة كان ما نعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان الصلوة النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الوقوع **قوله** ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وابقى وهو اى الرق لا يحتمل التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان تجزي الضد ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا ينافي بذلك المحل متصف بهما شائعا فانه قد اجتمع

بنه

فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم التجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بيننا على ما بينا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل العتق والاعتاق هو العبد وتجزيهما انما هو على اعتبار المحل فيجزي احدهما يجزي الاخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجزئ وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الكل بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا يتصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو يتجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما في بعد الاسلام ليقام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك اخر يكون الجاء للبعض من غير علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما ثبت شيء من المملوكية فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالكية ولهذا لا يزول الملك بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي

اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره في الملك في الباقي حتى ما
لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في ملكه فيصير احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد
يحتمل الفسخ وهذا الاثر لان سببه ازالة الملك لا الى احد ولا يحتمل الفسخ والى هذا اشار
بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا انه لا يرد الى الرق والرق يبطل
مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا ولا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ
عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك
من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه
لا تنافي بين المملوكية حقيقة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري
لانه مبني على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم
في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه
وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا يبطل الرق
مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة
المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية
بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد وصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة
لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما
واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا له
فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح
في حق القطع ورد المال فيصح جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع على نفسه لانه مالك دمه فيثبت
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى

ولا يقطع

ولا تقطع على العبد في سرقة مال مولاه والخصم المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل
لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق
المال بناء عليه لان اقراره بالقطع لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع
للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه
المولى وقال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله وينافي بعض ان الرق
مبني على العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة
والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون
ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير والسكنى والازدواج والجنة وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا اراد
النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ الاحكام على الغير
او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت
ذمة الرقيق على احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب
جميعا فيتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرفا الى الدين
بالكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا كان مما لم يكن في ثبوت الذمة تهمة واذا كان له
كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن
المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال
اما الدين فلانه متهم في المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة
في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه ولا يستوفى من مالية الرقبة ولا من
الكسب لانهما حق المولى قوله ويتنصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق
المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف
حده القابل للتنصف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق
الثاني فيتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحد لا يتنصف فلا بد من الكامل

احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون الطلاق للامة
ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا
بجانب الوجود وذلك بالاحتياط هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف
الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة
لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر
حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع
المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح
فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها
اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر
على التناصف فيفوت حل محلية الامة بتنصيف ما يفوت بمحلية الحرة ثم لا يخفى
ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق
عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين
الكثير وبالثلث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية ومعنى المملوكية هو حل
المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لان المملوكية المالية التي هي
في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية
زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة
عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من
مالكية العبد فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون
طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج
في الاتساع والتنصيف قد اعتبرت من حيث تنصف عدد زوجات الرقيق فرد الاربع
الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف
لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست
طلقات لو فرقها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو حصل تنصف الطلاق
في حقه

في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا انقص من الست التي هي
نصف اثنتي عشرة قوله ولما كان احد الملكين يريد انه تفريع على منافاة الرق لكمال
الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص
عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب بالغة ما بلغت
وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالية
لان المال يجب للمولى وهو مالكه مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل لانه يختلف
باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما يعتبر في ضمان الا
الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح النفسية انها اصل والمالية تبع تزول
بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار
خطرها وذلك بالمالكية وذلك بكمال الانسان والمالكية نوعان المال وكمالهما بالحرية
ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت
الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح لكمالها
وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم يثبت فيه
مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يكون فيها نقصان لانها ثبتت فيه
ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فيلزم بواسطة نقصان
ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود
رض لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص عشرة دراهم فان قيل المتحقق في العبد هو احد شقي مالكية
المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح
ومالكية المال رقبة ويدا قلت مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف
هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما
امر مستقل وكان على التناصف بهذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه
لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن فيه كمال الانفصال

ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون بنقصانه في النكاح والطلاق دون ذلك
باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة بالرق
بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق في النكاح والازدواج كعدد الزوجات
والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب
عن الاول ان تنصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان حظ النفس اعني المالكية
حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار حظ النفس المبني على المالكية ونقصان الرق في ذلك اقل من النصف لما مر
ان النقصان في شيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه والنقصان في المالكية
يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في شيء يوجب النقصان في الحكم
المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصف عدد الزوجات ليس
لنقصان المالكية بل لنقصان الحل والكمال وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت
كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء
ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة
لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص بدل العبد في نقصان
دية العبد لان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية
الحر او زادت عليها تنقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا
عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان
حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساوات لا حقيقتها
لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة
والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل
كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في قتله ضمان النفس لكن في

جانب

في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا ففيه العبد
معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا له فنفع
والمالية قائمة بها تابعة لها يزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا
المقصود في الاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للتملك وايضا
يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر في الضمان هو النفسية وكون الدية
للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد لا للمولى ولهذا تقضى ديونه
منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **ف** وهو اهل التصرف يعني ان الرق لا ينافي
مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد
على الكسب بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات
اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح
الحجر في البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال
الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستعارة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب
يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك
وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف
لم يكن اهلا لاستحقاق اليد عليه اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف
تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير
ولا مالك الا المولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل
للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما لزم
ذلك ان لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق
اهل للتصرف وملك اليد اهليته للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار
والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب
والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الشرع ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك
المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان ثمنه في ذمته واما اقراره على العبد بدين

فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يتزع على مورثه بالدين واذا كان اهلا
للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم
من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طريق القضاء ملك اليد فيلزم
ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت وينافي الذمة
بمقابلة البدل كما في عقد الكتابة مثلا في النكاح والطلاق فلا يثبت في مقابلة المال كما في البيع
فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع
ملك الرقبة للعبد للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه
الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعدما وقع الملك له اخلفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه
اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث
مع المورث ولذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر
في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل
لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف هو الملك واقع للعبد
حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا
يجب ان يحمل على ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع
الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله في بقاء
الاذن فمعناه ان ما ذكره المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال
بقاء الاذن لان في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا قصدا وتحتمل التخصيص والاذن
يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل ويصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح
من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل في الاشتراء
اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام وذلك
اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حيث ان العبد في حكم الملك وفي بقاء الاذن

كالوكيل

كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون
بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل
في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم
الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان
مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض لدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان
اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين منشاء
في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل
بها وقال الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية
المالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد ولانه ينافي مالكية
منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن مولاه
واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق القسمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم
وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالنفل وبالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التنبيه لما سبق من انه ينافي
كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له
على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس
ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير
ولاية بخلاف المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار ان بواسطة الاذن صار
شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه ان يخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى
يخلفه في ملك المستحق كما في سائر الاكتساب فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة
اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى
في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه تثبت في حقه
ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ

فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ به استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب
وما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال حجر المولى واصيبت الغنيمة بيثبت
الغنيمة بثبت الاذن من المولى دلالة فصار غير كالعبد بعد الفراغ عن القتال لا حال
القتال او قبله حتى يكون الامان استحقاقا فالحقه ابتداء ثم تعدى الى غيره فالحاصل انه
لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يصح بعده **قوله** فلا يجب الدية
في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى
بان يقال عليك تسليم العبد بالجناية اليه ولو صلة في جانب المولى وعوضا في جانب
المتلف لانه مجمع عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة
العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر واجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك
النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا
عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع
العبد وان افلس ويخرج عن الفداء وذلك لان الارش في الجناية خطأ لانه الثابت بالنص
وانما يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار
المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى
الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف
الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار
الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل
قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لا حدهما صورة وحكما مع عدم انهما لا يسقطان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت
بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادبه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة
حرج لدخولها في حد الاكثر فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم
لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم

القضاء

القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون
والاغماء **قوله** مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض الميت وسبب الموت
هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ
كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق
الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق
بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالتعليل وهذا
ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة
بالتعليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استثناء
من الموصي لنفسه على الورثة بالتعليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة
اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة
لتقييد الاستخلاص بالتعليل **قوله** بان يبيع اي لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة
بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابله
لا معنى لاستيفاء العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية
يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بمعنى المال واما بيعه من الاجنبي
فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض عن التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ويجوز للمريض
البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة
على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة
وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث
ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق
فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فله
فانما يشاركهم الباقون فيه من جهة ان المريض منع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة
ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية

فيقبل صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة
عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية
او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او نحو ذلك هو اما ان يكون
مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه
البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثانية اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه
ان يبقى ما تنقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها البقاء سواء
يجب على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة العبادات
او عقاب بواسطة المعاصي وهذه جملة ما تفصله في الكتاب قوله وان كان دينا
بحر والذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله
بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة
مال او كفيل يتقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة
الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال او كفيل لم يصح الكفالة
عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة ولا التزام وعندهما
يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا
ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة
لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي
ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين
فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي رض او قتادة هما
بها علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول
على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يتقوى الى
الذمة فضلا عن تقويها فاذا ظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع

للعاقب صح

انما ح

انما صح من جهة ان الدين باق حتى في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق
من عليه لان السقوط بالموت انما هو للضرورة وهي فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق
من عليه دون من له قوله حق يترتب منها اي من التركة وحقوق الميت لمؤن تجهيزه
ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما قدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق
بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل قبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور
صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي حاجة المولى لم يتعلق بالعين كالمرهون الى الزوائد
الى حصول الاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في حق
المكاتب الان ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه محتاج الى صيرورته
معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو
موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى
قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم
ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بالضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن
بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث
وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة
والمملوكية بعد الموت لزم استنادها والعتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية
مستندة الى اخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان الموت يحول بتبدل الكتابة من الذمة الى التركة
فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى
فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ونفوذ العتق
الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب
ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك
في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب
وان كان المغصوب هالكا اداء البدل مالكا قوله ويثبت الارث اي ولانه يبقى

ما يندفع به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه لا يحتاج اليه من يخلفه

في امواله بتفويض الشرع وذلك الى اقرب الناس اليه نظرا من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه

نفسه لها قوله والخلافة اذا انعقد سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب

حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل ملك الخلافة وكذلك

اذا اثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد

موتي او قال اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف

اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر

للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد

لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت

الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود

كدخول الدار ومن الامور الكاينة بتيقن كمجيء الغد ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب

في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان

مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال حتى

كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل

في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو

مما يحتمل الفسخ والابطال قوله ودون سقوط التقوم اي المدبر ليس كام الولد في سقوط التقوم لان

لان الاحرار لحالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل

بخلاف ام الولد فانها لما استوفيت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت

المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد شريكين نصيبه منها قوله

ومالا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت

لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت

فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت

القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القايم

مقام

مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة

عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث

رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع

ان المندوب العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس

ان لا يصح قبله لانه من اسقاط الواجب قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه

اسقاط الحق قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني

لو قام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد

البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء لكل منهما

في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف

ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو

المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص

حق الورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت واذا انقلب مالا بالصلح

او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فقد

ارتفعت الضرورة وصار كانه هو المال اذ الخلف انما هو السبب الذي يجب الاصل

فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة

اي التي تكون لكسب العباد ومدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد

عن التزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به

كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من المكلف

الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد

بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور وانه فيما يتعلق

بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل

يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول جهل الكافر بالصانع ووحدانيته وصفات كماله

ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا

بالسان وربما بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان نفت الكافر المكابر يعرف
الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا ومثل ذلك بهذا لا يكون جهلا نعلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته
ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا
قال الله تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل
ستلهيم منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات
كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه
اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان
وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا
على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين
الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فح يفسخ
واو المحكي بهذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تركها عنه ثم
في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر تعقيد وسوء ترتيب
وانما وقع ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الخصم
ان ديانتهم دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا لكشف المكابرة والعناد
لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن
لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على نكاح
على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب رح بان تقوم المال واحصان النفس ايضا
من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض وكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك
قوله والكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة
الكافر بمنع ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام
كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان ثابتا من دينهم
متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم او لم يرد سواء كان حقا او باطلا واقع كنكاح

المحارم

المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم
لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا فانه وان كان حرمته ثابتة في التورية لكن
فان ارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم
كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل
ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام رح
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل
جواز نكاح المحارم في شريعة ادم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا
للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة للديانة الذي في حكم اذا لم يعتمد على شرع ولا لذلك
من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على المجوسي خلف بنتين احديهما زوجته
وتقريره ان من ليس في نكاح المناكحين يعني ان البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث
الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعديه
بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة لكن
بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة
نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم بهذه الديانة حيث نكح المحرم
بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وعنادا يعني ان المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة
داعية لامكان الحيوة الى الغاية كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة الصفات
على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح وبجواز الشفاعة
لحط الكباير وجواز عفو ما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار وان لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل
الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اي يصرفه من ظاهره الداعية على نقض
معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر
الاسلام انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده والغالب منها
مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد م

ولهذا ويجعل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان
له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يواخذ
بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه
يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
قد انقطعت بمنعة قاهرة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق
الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والالزام الحكم فيواخذ بالضمان
ويجب علينا محاربة الباغي بقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تع وكان البغي
معصية ومنكرا ونهي المنكر فرض وذلك فرض بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانها انما يجب لطريق الدفع **قوله** ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي له
لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لتكون الحرمان جزاء
وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي
الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على ما دينه وتمسكه بالبرهان لو
في الشبهة وولايتنا منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله ابيح الحق في حق الاحكام
لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان الضمان المنعة وانقطاع ولاية الالزام التي التاويل
الفاسد جعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث
كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كان الدار واحدة يعني ان ملك المال
بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على كمال
العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة
البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة
ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان
كان تناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم

الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان
البدل كما في المغصوب فانه لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء
قوله ويجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين
واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه
وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر
يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك في لغته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن
المتن قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعي الدلالة فمن
مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال
وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله تع
في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول
الله عم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد
الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي
عن الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله الميتة وما ذكر عليه اسم غير الله تع
وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله تع وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل
وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل
وامراتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن
مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ذهب اليه
الشافعي في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي
قتله على واحد او جماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق ما
ادعاه يحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء
واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب
مالك واحمد تمسكا بقوله عم لاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم

صاحبكم اى دم فاتل صاحبكم الى آخر الحديث نظرا ان كلام المص فى تقرير الدليلين ليس
على ما ينبغى وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا
بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبان المالية تعين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاخبار الدالة على منع بيعها
قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه قوله لكن صلى الظهر اورد
مسئلتين اذ اوليهما مثال الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى
لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم تقض الظهر بناء اى
بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين اصلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء
من غير علم بذلك لا يجب قضاءها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص
الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل
فى موضع الاجتهاد كما ذهب اليه اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل
منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم وجوب
القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون
محل اشتباه ويصير شبهة فى درء الحد قوله اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة
لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم لحصول الظن
بذلك او بلغه الحديث اعنى قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه
ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم
بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس الاجتهاد صحيحا لمخالفة الاجماع
قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده وظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة لفرط
الاختلاط او حق الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء وحلال له
فهذه شبهة اشتباه اعنى الشبهة فى الفعل وهى ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا

فيعلق

فيعلق الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل
قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وهى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن يتخلف
الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل
لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت
فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد به قوله واما جهل مسلم
عذرا لمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة
والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له بالترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث
فى دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة فى محله قوله فانزل الله تعالى
ليضيع ايمانكم المذكور فى عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف
من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر اى ان بعض الصحابة كان فى سفر
فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه
يا رسول الله كيف باخواننا الذين وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا
فى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح
فيما اذا زوجها ولى غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير
الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها
الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها
غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح وانما صرحت بذلك لانه
قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح فى صورة هذه الصورة
لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس
بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة
فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ

لم يكلف بالشرايع لاستحقاق المسايل الحنفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد
البلوغ لا بشيء الى لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو
غير متحقق فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة
يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يتوقف
الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت
زيادة حق عليها استيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال
الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء وضمنا **قوله** ومنها اي من
العوارض المكتسبة كالسكر وهي حالة يعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة
المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا
الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر وسكر الحاصل من
الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل من الطبيعة فيتصرف
فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه
كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون
محظورا كالسكر الحاصل من الخمر المحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر
فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وماء نقيع الزبيب وهو الماء الذي ابقي فيه الزبيب
ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف الزبد فهو حرام فان طبخ ادنى
طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك
تنبيها لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه
وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تع انتم سكارى قيد
للخطاب الخ لانه يرد حينئذ انه يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق
خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران

ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور به والمنهي عنه بمعنى الطلب منك صلوة مقرونة بالصحو
وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور
لا نفس الطلب كما في قوله تعالى غير محلي الصيد فانه جعله حالا عن قوله اوفوا لكون قيدا للايفاء
لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متوطنين له في الاحرام
فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تؤدوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب
الخطاب الاشياء ثم السكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا
لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف
من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته
في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض
وسائر التصرفات سواء شرب كرها او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال
وقد اقيم البلوغ عن عقل تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة ثم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل
في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم او وجوب القضاء بخلاف ما اذا كان
بافة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** فاذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا
لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع
الا بالقصد اليه تبدله وما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهو حالة
الصحو وبهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع او السكران
لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان هذه حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما
لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة
السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله واما المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة
الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فاثبت
اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر موجب للحد

ويكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشراب كرها او اضطرارا
فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط ...... الاقرار
حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث
لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو اعتبر في السكر نقصان وفي النقصان
شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط
الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل تفسير الكلام
باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه
اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها
واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ بمعانيها
الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم
من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات
الشرعية لاحكامها والمص اوضح المقصود فقيد الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام
يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري
المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم
العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد
من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته ورضاه هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك
ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا برضاه اي الله
تعالى لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات
او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان
القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل

النسخ

النسخ اولا والاول اما ان تواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب
قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة
او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح
اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او احدهما البناء والآخر
عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق
الذهن اليه قوله لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم كان اولى لانه المانع عن الملك
لا عدم الملك الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
الرضاء قوله فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي المتعاقدين
انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اجازتهما جميعا لانه بمنزلة شرط
الخيار للمتعاقدين واجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة
ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض
وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبار الليالي قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد
الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والحد هو الظاهر فيه واعتبار
العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق
على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان
يبتنا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء
عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض
بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخرة
والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق
لان احدهما يدعي عدم المضي في العقد باعتبار اصل الجد واللزوم من غير تحقق معارض
يكون ناسخا للمواضعة بالعادة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا

ماخوذ من صورة اتفقتا على انهما لم يحضرهما شئ فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض
وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو انه انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير
اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور
واما على تقدير اعتبار ما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام
ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما او على بنائهما واما ذهولهما واما بناء احدهما واعراض الآخر فصور
الاتفاق ستة فان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما
بنائهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء
الآخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف
للخصم بان يدعي احدى الصورة الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين
وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية الباقية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة
بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة
يدل على ان الكلام فيما اختلف في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على
الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل
بالصحة واللزوم وهذا ظ قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة
في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين
لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد
الحكم وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر
الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد قوله وجه الفرق ان المواضعة
السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها
لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد
الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا

بفساد

بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جعلا اصل العقد فيلزم
صحته وانما يفسد لاجل الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا
بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح العقد متنافيان
وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا اندفع اضطراب عما يقال انهما قصدا
بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع
بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار
سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شئ اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع
لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكورة
في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح
البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف
على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل في ذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل
النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فيما يحتمله كالبيع فكان الصواب
ان يقول ههنا وما لا يحتمله لي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه
اما ان يكون فيه مال بان ثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا
او مقصودا وكله صحيح استدل على صحة ما الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول
اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة في الحديث نصا ويحتمل ان يكون لاثبات
صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع
انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب

بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع
بشرط الخيار وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد
الفان فيكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف
واما عندهما فقط كما في البيع واما ابو حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث
يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع
وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع
ولهذا يفسد بفساده او جهالته وبدون ذكره فترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع
لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود
ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في
جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء
على المواضعة فاللازم مثل مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل
الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر
في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه مذكور في العقد مع الزيادة وبخلاف
البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا اما الصحة بمنزلة الثمن في البيع وما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية
ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح
المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما يحتمل النقض
ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل

اوطلقها

اوطلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف اوطلقها على مائة دينار مع المواضعة
على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد في صورة الاتفاق على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
واما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط
والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال
الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت
او اذا تروجت حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة لمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة
الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك الوقت فان قيل
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه
والشرط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه
مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تابع
ولذا اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون
الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل
ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة اي طلب الشفعة لا يخ
اما ان يكون طلب المواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير
بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب
او طلب خصومة بان يتقدم بالاخذ والتملك تسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب

المواثبة تبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده تبطل التسليم ويكون التسليم ويكون
الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لانه استبقاء
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء
بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها
الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق
وسواء كانت اخبارا شرعيا ولغة كما اذا اتفقا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما
تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد
صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي
ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما
هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق
شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا خلاف
انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون
اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو
من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية رد بهذا جوابا
عما يقال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم قوله
ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد ومنها
اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه يعمل باختياره على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام بكون فاسق سفيها لان موجب العقل ايضا
ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المص بخفة تبعثه
على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي فان السفه
في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه
الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع لله

التبذير

التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي لمجاوزة الحد والمراد بما هو اصل التبذير
نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي
واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم الناس معايشهم كما قال
الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم
بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتبعيض حيث قال الله تعالى فان آنستم (اياهم صح)
منهم رشدا اي عرفتم ورايتم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام
ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة مقامه لانها لا تنفك
عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما (توجيهين صح)
تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع
مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا
بوجوه الاول ان الحجر بطريق النظر دون العقوبة والمجنون والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة
انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى
في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص
في الجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يحتاج الى النظر فيحجر والثاني القياس على منع
المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات
والا لابطل ملكه باتلافه ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات
العاقل وجوز تصرفاته لتكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان
نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه
يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين
وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المص فانه وان كان حذاقة واختيارا في الوصول
الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار

وقوله وحش في سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكايدة المغاساة والتلبيس التخليط
واخفاء الامر على الغير والنظرين ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا اطرقوا وذلك عادة الكبار
والنرقة وسادة صغيرة والعنفقة شعرات طوال تحت حنك الغير بعبر به عن اللحية وتحرك
عرق عنفقته ايهام اي تخويف المجلس والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا
الحكم وكذا في قوله بنتف عنفقته يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان مظنة الاعتراض بانه
لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابي يوسف
كما في اتخاذ الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال
ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر
لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ ما اناط الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل بموجبه مكابرة وتركا للواجب ولهذا كان مخاطبا بحقوق
الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر الفسق اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا من اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا
فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصر
في حقوق اسم تبع لمجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له كالعفو
عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد
فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه
ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهايم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني
انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا
على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة في العقل ومخالفة في الشرع جناية
والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة
بتعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة
فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء

بخلاف

بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما امتاز الانسان
عن ساير انواع الحيوانات ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهايم فترك
الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل الى الاختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد
قوله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب
الاحكام لزم ان يجعل في كل صورة يمكن الالحاق به انظر له والبق بحاله في الاستيلاد
يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه ويعتق وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل
كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة من مال المحجور في هذه الصورة يجعل
كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعايته للعبد
المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له
شيء وكانت سعايته الغلام في قيمته للبايع قوله وهذا الحجر اي الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف
عن التصرف في ماله نظرا له وقد يكون السبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن
التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء
القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف
يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد
في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء
القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو
حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت
او عقارا لما روي ان معاذ رضي ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم
ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة
فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه
ولما كان هذا الحجر في الخاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجية هي المواضعة المذكورة في اصل
التصرف وتفريعه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل

قد يكون مغازيا بهذا الاعتبار وهو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي
امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن
تجاهي من صيانة ملكي يقال الجأ فلان الى فلان والجأ ظهره اليه كذا وقيل معناه انا الجأ
مضطر اليها باشرته من البيع منك ولست بعاقد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه
الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما في ما يكتسب بعده فينفذ تصرفه
مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد مما يمتد فان قلت للخروج مما لا يمتد قلت
المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسيرة ممتدة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها
بسير الابل ومشي الاقدام قوله واقصر في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة
يقول الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون
ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة
رضي الله عنها وقال تعالى رض كان النبي ع م يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء
فلما عرج به الى السماء امر بالصلوة ظهرا فصار الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول النبي ع
ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو
في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين
انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام ومع الاتمام انه لا يذم تاركها الثالث ان النبي ع م سماها صدقة
حيث قال انما صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل
التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة
وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة
قوله ولما كان السفر باختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم
رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل الفجر الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر
في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر
بحيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يبدأ
والنظر قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا المفطر الا

سلام

الاسلام وقيل معناه حكم المسافر ذاتي في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر
اما ان يكون قائما في اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فعله ذلك فان صام
فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة
وان لم يكن قائما بل اعترض في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى
عليه فذاك والا فان كان بطرو العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض
جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر في المرض سقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به
ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة
فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة
قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة قوله على ان المعصية منفصلة
لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان
الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص
المتعلق بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي
ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر
الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو
البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه
كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العرب
فقطع عليهم الطريق والنهي يعني منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض
المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته بالحكم مع ان السبب وسيلة اولى
وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة
النهي لصفة القربة المبنية على الطلب الارشد من منافاته بصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة
فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى

البغرح

وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه
لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون
ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد ويجب ان يعتبر البغي والعدوان
في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة مثلا ان عاد
مكرر للشبع كيدا او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز على قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك
او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطأ وهو
ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ
يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة
امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه
لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهو بالقصد
والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض
المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية
في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تجب بمقابلة مال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل ولو وجبت
على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل
بدليل انه يتعدد بتعدد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطأ
٩٠ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا قوله اي لا ينفك اي الخطأ
عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصرة قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام
انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا يقام
البلوغ والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب
ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات

المفترة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل
الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان خفيا يعسر الوقوف عليه
وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه
لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه
ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيرهما لا يعسر الوقوف عليه
لم يحتج الى اقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظ لكن في قوله لا يقام
اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا باقامة اليقظة فان انتفاء
يقظة النائم امر ظ ولان العقل الذي اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل
عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه
اعتبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة ولو اراد ان السبب الظاهر
انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا
عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل
الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما
انما جرى على لسانه خطأ كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار ولان الكلام صدر عنه
باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة
قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير
المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه
فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد
الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا
في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد ولهذا
الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من

من ذوات القتل او ما هو في معناه كالعضو واما غير ملجئ بان تمكن الفاعل من الصبر
من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب
ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح
او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره
عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان
حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في المباح
والفرض وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى
قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل
ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو في معنى الفرض وقال
الامام البغوي ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخص له
كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر
والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض
بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي الاكراه
لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده الحامل او ارفق له
ويختلف ان يريد ما هو اسوء على الفاعل من القتل او الضرب او الحبس او نحو ذلك مما اكره
قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه وهو ان الاكراه
اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير الحق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا ينقطع الحكم
عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بصحيح
لقوله عم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا اولا فان كان عذرا
بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فيه ينقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء كره على قول او على الفعل
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار والرضا
نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحامل للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والنفس

ينتفي

ينتفي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا انقطع
الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال
الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن
عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او على الزنا لا ينقطع الحكم عن
الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولي
بالفتح اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق
وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع من ذلك
كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل
والحبس عنده اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر
قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان
المخوف ممن يمكنه تحقيق ما خوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد
السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصل يعني ان الاصل المقرر
عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح
من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال فان كان من قبيل الاقوال
فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان
كان من قبيل الافعال وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا
على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل
كالاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده
الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل
المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه بقي مقتصرا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني

ان شيئا من الافعال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير
واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز والعبرة بالتبليغ وهو قد يكون
مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغوية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه
ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم
بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالاول كما اذا اكره على تطليق امرأته
واعتاق عبده فاذا وكل غيره يحصل فاعلا تقديرا او اعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه
على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له قوله فلان ان يفسد
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ
التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا في كل من الهزل
وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه
لم يوجد الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم
من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اتم فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه
اظهر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل
يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد
اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان
من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه
اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته
فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين
من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب
وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح
فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه
بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تختلع من زوجها بالخلع

على الف درهم

على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول
وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه
بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة الا انه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع
الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء
ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن
يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم
المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف
على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيكون
التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل
على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل الحكم يتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم
الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج
يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون
السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون
السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو
الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل
على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه
كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب
في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن لا يمنع اللزوم وههنا يمنع اللزوم
لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم
التابع يوجد مع المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد
فاسدة اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلفوات الرضا شرط النفاذ
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه

بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيه ما ينفسخ وما يتوقف على الرضا لان الرضا منتف
في النوعين فينبغي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم **قوله**
وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها
تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما وجب
للحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم
الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه دلالة
ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم
المخبر به قلت المعارضة انما يبقي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان
جانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب
حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بها من حيث انهما اكل وشرب
كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق
بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات
في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزاني لكن
لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي على المكره والثاني
وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل
الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسبت الى الحامل
وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة
الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل
وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد
لذلك مثالين لان تبديل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
احرام

على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق
الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل
قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة
اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل
جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل
الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب عليه به من الجزاء والثاني وهو
ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه
فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم
بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا واما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري
يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل
في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير
في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد
على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل
آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك في نفسه لكن لو فرض بطل الاكراه
والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر
الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف
والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد
على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان يحتمل ذلك بعض من التصرفات ما يحتمل
معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر
كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة

نسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيه العتق لكونه صادرا عن المالك
ومن حيث انه اتلاف اتلاف للمال نسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الآلة
يحتمل ذلك بخلاف الاموال تجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغير
من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام
في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم في جعل
الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال او النفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل
ابتداء لا بطريق النقل من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان
المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي الصيد
فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير
عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص
على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو
بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في حق الآخر
وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة
فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع فيكون بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف القتل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره ولانه قصد القلب ولا يتصور القصد
بقلب الغير كما لا يتصور الكلام بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية في الجناية
ح يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما
واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من مثله
وتحقيقه موت المقتول بجانب وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية
على تقدير جعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل

يحتمل

يحتمل ذلك لم يكن لقوله تع لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال
وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع ما مر كان حكم الاحكام المكره عليها في انها
بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز
الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه والحرمات
اما ان يحتمل السقوط او لا واما ان يحتمل الرخصة فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع
لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث
اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد وفي حقوق الله تع اما ان يحتمل السقوط
او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب **قوله** والزنى يعني زنى الرجل بالمراة
لان الزاني حقيقة هو الرجل واما المراة ممكنة من الزنى وزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة
قوله لان حرمته مثل حرمة يده اذ في فوات اليد من غير فوات النفس عكس هذا بالنسبة الى صاحبها
واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمته بوجه فوق حرمة ذلك
الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل
لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل على المضطر قطع طرف الغير لياكله
واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون
اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له
بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها
عن ذلك فيهلك الولد والوطي صورة كون المراة متزوجة وان كان نسب الى الزوج
ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي نسل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** والاكراه
الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات التي يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف
تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه
بدلالة النص لما فيه خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان
آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه

البغي الملجئ فلا تبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ
لا يحد قوله وحرمة لا يسقط هذا النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يسقط بمعنى انه
لا يحل متعلقها قط لكن يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق
العباد ومعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له
كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض بمال المسلم فالاكراه على اجراء
كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق
من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع
رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بالله تعالى لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط
في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة من هذا
القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى
المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ
ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون جهة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى
ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل
الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق
يغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبارات
الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله
تسامح والتحقيق ان العصمة في الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا يسقط ابدا لكن يحتمل
الرخصة قوله ويحد بهذا اي يحد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون
رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ
استحسانا لان الحد للزجر فلا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات

النفس والعضو فالاقدام عليه رفع ذلك لاقتضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل
على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف
على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال
ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر
ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وترك الحرمة اعني حرمة اتلاف
مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف
مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لانها حرمة النفس فوق حرمة المال لانه منها يتبذل ربما
يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلافه مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول
عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا
على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما امتنع عن ترك
الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في بعض العبادات من كل وجه بناء على
ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقال لو كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق
العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم
اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم
وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهي
حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة
للحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط
اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار رحمه بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان
اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا
لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال
المسلم او نفسه نسب الفعل الى الحامل وجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا
بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجوب العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع

الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك الطريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية
الى سواء الطريق وقد اتفق الفراغ صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة
سنة ثمان وخمسين وسبعمائة الهجرية وا عانا بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم
ما جمعت من الفوايد ورقم ما سمعت من الزوايد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر
في ظلماء الاواجر وافتحت له موارد السهر في ظلم الدياجير وودعت في بغيته
حبيب الدعوة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام
ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه
البررة الكرام وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين
برحمتك يا ارحم الراحمين اللهم يسر
مطالعته كما يسرت كتابته بحرمة
حبيبك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب في اليوم الجمعة الرابع والعشرين في شهر الصفر
كتابة في سنة احدى وتسعين والف بمدينة زحالة على يد العبد
الضعيف محمد بن يوسف غفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما واليه

